





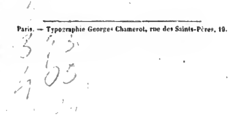


CIVILISATION ET MŒURS ROMAINES

DU

RÈGNE D'AUGUSTE

A LA FIN DES ANTONINS



Paris. — Typographie Georges Chamerol, rue des Saints-Pères, 19.

CIVILISATION ET MŒURS ROMAINES

DU

RÈGNE D'AUGUSTE

A LA FIN DES ANTONINS

PAR

L. FRIEDLÆNDER

Professeur à l'université de Kœnigsberg

TRADUCTION LIBRE

PAR CH. VOGEL

Conseiller, ancien chef de cabinet de S. A. le prince Charles de Roumanie,
Membre correspondant de l'Académie royale des sciences de Lisbonne, etc.

TOME QUATRIÈME

COMPRENANT LES BELLES-LETTRES, LA SITUATION RELIGIEUSE
ET L'ÉTAT DE LA PHILOSOPHIE



PARIS

C. REINWALD ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS

15, RUE DES SAINTS-PÈRES, 15

1874

LIVRE X

LES BELLES-LETTRES

(Poésie et Rhétorique).

LIVRE X

LES BELLES-LETTRES

(Poésie et Rhétorique)

Effets de l'enseignement donné à la jeunesse. — Il vise principalement à l'éloquence. — La lecture et l'explication des poëtes, objet du premier enseignement. — Poetes grecs et latins lus à l'école dite des grammairiens. — Dans le premier siècle de l'empire cette lecture porte surtout sur les œuvres poétiques des vivants. — Réaction contre la littérature moderne du temps. — Introduction des poëtes anciens dans l'enseignement scolaire. — La poésie du II[e] siècle affecte l'archaïsme. — Effets de l'étude des poëtes. — Les maîtres souvent poëtes eux-mêmes. — Les poëtes précoces sont fréquents.

École des rhéteurs. — Déclamations, plaidoyers et controverses. — École des rhéteurs grecs. — Effets de l'enseignement des rhéteurs. — Déclin dans l'instruction scolaire et dégénération de la langue au II[e] siècle. — Efforts pour en rétablir la pureté.

Effets de la poésie classique du siècle d'Auguste. — Importance de cette poésie. — Création de la langue poétique. — Propagation de la poésie parmi les contemporains. — Popularité de Virgile et des autres poëtes classiques. — Dilettantisme poétique provoqué par la poésie classique. — Influence de la situation politique créée par le régime impérial. — Participation des empereurs à la littérature et à la poésie. — Auguste et Mécène, Tibère, Néron, Titus, Domitien, Nerva, Adrien. — Le dilettantisme poétique disparaît de la cour des empereurs au II[e] siècle. — Causes de cette disparition.

Conséquences de l'importance nouvelle que prennent la poésie et les lettres. — Origine de la librairie qui devient un commerce à part. — Fondation de bibliothèques publiques. — Introduction des récitations. — Couronnement des poëtes, au capitole en particulier. — Condition précaire des poëtes sous le rapport matériel. — Leur dépendance de la libéralité des riches et

des grands. — Rapports mutuels qui en dérivent. — Générosité des empereurs envers les poëtes. — Générosité des grands. — Mécène. — Sa liaison avec Horace. — Attitude de clients des poëtes postérieurs, vis-à-vis de leurs patrons. — Éloges poétiques de Messala et de Pison. — Efforts de Martial pour se procurer des protecteurs. — Protecteurs de Stace. — Pauvreté de ces deux poëtes. — Bassesse de sentiments de Martial. — La poésie comme aliment de conversation et talent de société. — Attitude plus digne de Stace. — La poésie de circonstance, d'un ordre supérieur, supplée jusqu'à un certain point au journalisme. — Pluie de poésies de circonstance. — Mésintelligence entre Martial et Stace. — L'envie et la jalousie dominent dans les rapports entre les poëtes. — Productivité excessive de la littérature poétique. — Prépondérance du genre épique, farci de mythologie. — Badinages poétiques. — La poésie n'est plus en majeure partie qu'une reproduction. — Imitations de Virgile et de Catulle. — Dilettantisme poétique de Pline le Jeune. — Ce dilettantisme apparaît surtout fréquemment dans les classes supérieures, ainsi qu'aux âges plus avancés de la vie.

Révolution opérée du temps d'Adrien par les sophistes grecs. — Leur influence sur le monde hellénique et sur le monde romain. — Intérêt que les empereurs et les Romains en général prennent à l'art des sophistes. — Influence particulière de l'art sophistique des Grecs sur la littérature latine du IIe siècle. — Aulu-Gelle, Fronton et Apulée.

Grande influence de la poésie sur le développement général de l'instruction et de la civilisation en Europe, depuis la Renaissance.

Par les considérations dans lesquelles nous allons entrer, nous tâcherons de faire voir que l'influence de la poésie sur l'instruction en général, dans les temps postérieurs de l'antiquité romaine, différait essentiellement de ce qu'elle est aujourd'hui, qu'elle était notamment alors bien plus large et plus pénétrante. A cet effet, nous aurons à examiner le lien de la société instruite avec la poésie, la mission de celle-ci, la condition qui en résulta pour les poëtes, enfin la substitution de la prose d'art à la poésie.

Le lien de la société instruite avec la poésie était, en grande partie, déterminé par l'instruction que l'on donnait à la jeunesse, et dans laquelle on avait en vue un tout

autre but, poursuivi par de tout autres voies qu'aujourd'hui. Tandis que l'instruction de la jeunesse tend, actuellement, à lui enseigner les premiers éléments nécessaires pour s'orienter sur le domaine des branches les plus importantes du savoir humain, à lui faciliter le plus possible, à tous les égards, l'intelligence de la grande variété des travaux multiples de la science, et à la rendre apte à y prendre part, son programme, dans l'antiquité, était beaucoup plus simple, par la raison déjà que les sciences maintenant enseignées, dans les écoles, ou n'étaient même pas nées, ou du moins n'existaient encore qu'à l'état rudimentaire, ou n'étaient pas regardées comme nécessaires pour l'éducation en général. On ne s'appliquait pas à former le plus possible l'entendement, dans la culture de l'esprit de la jeunesse, mais à développer ses facultés créatrices. Le but principal de l'enseignement n'était pas de faire acquérir aux jeunes gens un savoir étendu, mais de les rendre forts en ce qu'on leur apprenait, de les rendre maîtres de la langue, autant que possible, et habiles dans l'art de s'en servir, de manière à trouver l'usage de la parole le plus propre à déterminer une exposition claire de leurs pensées et à persuader, à savoir choisir pour tout l'expression la plus convenable et la plus élégante, aussi riche, aussi belle et aussi entraînante que possible [1].

Pour les temps de la république, où la parole, à bien plus forte raison qu'aujourd'hui le savoir, pouvait être appelée une puissance, où, comme dit Tacite, « personne n'arrivait au pouvoir sans le secours de l'éloquence [2] », ce qui précède n'a besoin d'aucune explication. Mais, bien

[1] Tacite, *Dialogue des orateurs*, ch. XXX, etc.
[2] *Ibidem*, ch. XXXVII.

que l'éloquence politique se trouvât réduite au silence avec la chute de la république, la vive impressionnabilité d'une population méridionale, pour la parole vivante, et toutes les habitudes de la vie des anciens, n'en exigeaient pas moins jusqu'à un certain degré, dans tous les rapports, la publicité ainsi que l'oralité, et, sous l'empire aussi, le rapport entre la parole écrite et le discours parlé, pour ce qui concerne l'importance et l'influence de l'une et de l'autre, était juste l'inverse de ce qu'il est dans le monde actuel. L'éloquence était indispensable non-seulement à l'avocat et au professeur, mais aussi à l'officier supérieur comme au fonctionnaire, au sénateur et à l'homme d'État, en général à quiconque aspirait à une position éminente dans la vie. Ce qui donne le mieux la mesure de l'importance que l'on attachait, sous l'empire aussi, à l'art oratoire, la meilleure preuve du fait qu'il continuait à être regardé comme l'élément capital de l'éducation d'un homme du monde, c'est qu'il tenait la première place parmi les diverses branches de l'instruction, et qu'il resta longtemps la seule à l'enseignement de laquelle l'État se considérât comme obligé de pourvoir. Les premières chaires d'enseignement public fondées par le gouvernement, à Rome, avec la dotation d'un riche traitement (de 100,000 sesterces), furent celles d'éloquence latine et d'éloquence grecque, et l'empereur qui imposait cette charge au budget et appelait, comme professeur, à la première des deux Quintilien, « la gloire de la toge romaine[1] », n'était autre que Vespasien, ce prince économe, opposé à toutes les tendances idéales, et n'ayant cure que des besoins de la pratique. Bientôt, non-seulement les

[1] Martial, II, 90, 2.

grandes, mais, vers le milieu du deuxième siècle du moins, aussi nombre de moindres villes d'Italie et des provinces, eurent leurs professeurs d'éloquence, nommés par les communes; les plus grandes sans doute, aussi bien que Rome, leurs deux chaires, l'une d'éloquence grecque, l'autre d'éloquence latine.

Une application très-intense et tout à fait exclusive à la poésie, préparait à l'enseignement de l'éloquence. Le poëte « formait la bouche de l'enfant dès les premiers bégayements[1] », et la lecture ainsi que l'explication des poëtes, constituait l'objet à peu près unique de l'instruction scolaire proprement dite, pour la jeunesse adolescente[2]. A côté, tout au plus une certaine connaissance de la géométrie et de la musique était jugée nécessaire ou désirable. La seconde, dont l'enseignement se bornait souvent à la théorie, devait, paraît-il, son admission dans le programme des études à son étroite connexité, beaucoup plus intime dans l'antiquité que de nos jours, avec la poésie, comme on l'a vu dans le dernier chapitre de notre tome III. La poésie servait aussi d'intermédiaire pour communiquer aux jeunes esprits quelques autres notions, de géographie notamment, d'astronomie et même d'histoire, dans lesquelles la tradition légendaire et la mythologie étaient généralement aussi comprises. Les enfants devaient, en même temps, se familiariser et s'identifier, par l'étude des poëtes, avec la morale et la sagesse de la vie du monde[3].

Quand on tendait à un degré plus élevé, dans l'éduca-

[1] Horace, *Épîtres*, II, 1, 126.
[2] Quintilien, I, 4, 1-4.
[3] Horace, *Épîtres*, II, 1, 128-131.

tion, il va sans dire que l'enseignement scolaire s'étendait aussi aux poëtes grecs. Cette étude, dans les temps postérieurs aussi, commençait par Homère, avec l'approbation de Quintilien[1]; car bien que, pensait-il, une plus grande maturité d'âge fût nécessaire pour la complète intelligence de sa poésie, personne ne manquerait de relire plus d'une fois ses œuvres. Parmi celles des autres poëtes grecs, il nomme des tragédies et des poésies lyriques. Il n'entend, comme il paraît, exclure de ces dernières que celles dont le contenu pouvait éveiller des scrupules, telles que les élégies. Il recommande particulièrement Ménandre, dont les pièces étaient lues, déjà du temps d'Ovide, dans les écoles de garçons et de filles[2]. Stace aussi, dans ses *Silves*[3], mentionne Ménandre, à côté d'Homère, comme l'un des auteurs formant l'objet principal de l'enseignement des écoles grecques. Le père de Stace tenait à Naples une école, fréquentée, au dire de son fils, non-seulement par les garçons des villes les plus proches, mais aussi par des enfants qu'on y envoyait de la Lucanie et de la Pouille, ainsi que par des fils de famille sénatoriale, qui arrivèrent plus tard à être investis de hauts sacerdoces et du gouvernement de provinces. Dans cette école, on lisait Homère, Hésiode, Théocrite, Pindare, Ibycus, Alcman, Stésichore, Sapho, Corinne, Callimaque, Lycophron, Sophron et d'autres poëtes encore[4]. Il y a lieu de croire, il est vrai, qu'on ne devait, hors des pays helléniques proprement dits, où Homère, Archiloque, Hésiode, Simonide, Stésichore, Pindare, Sapho, Alcée, sont aussi

[1] I, 8, 5. — Pline le Jeune, *Lettres*, II, 14, 2.
[2] Ovide, *Tristes*, II, 369.
[3] II, 1, 114.
[4] Stace, *Silves*, V, 3, 146-194.

nommés ailleurs parmi les poëtes qu'Alexandre de Cotyéum expliquait à l'école[1], s'appliquer à la poésie grecque aussi largement qu'à Naples, ville dans laquelle l'idiome et les usages grecs s'étaient maintenus ; mais le fait que l'on supposait tout homme ayant reçu de l'éducation familiarisé, c'est-à-dire probablement dès sa sortie de l'école, avec les principaux poëtes grecs, ressort aussi de ce que Sénèque raconte de ce Calvisius Sabinus qui, pour se donner l'apparence d'un homme instruit, faisait apprendre par cœur, à ses esclaves, les poëtes dont il aimait à faire des citations, comme on l'a vu au tome III, page 142.

Si nous n'avons pas d'informations plus précises sur le choix des poëtes grecs pour l'enseignement scolaire, si nous ignorons notamment s'il varia avec le temps, et quelles variations il subit, nous savons, d'autre part, que les poëtes latins, dans les écoles, n'étaient plus au deuxième siècle les mêmes qu'au premier. Or, ce changement ne fut que la conséquence de la grande révolution qui se préparait, déjà vers l'époque du règne de Néron, et s'accomplit, au commencement du deuxième siècle, dans la direction de la littérature et du goût.

Des poëtes latins Virgile était, au premier siècle, le premier que l'on mît entre les mains de la jeunesse ; ses poésies formaient la base et l'objet principal de l'enseignement latin, comme celles d'Homère étaient le fondement de l'enseignement grec. Après Virgile, c'était probablement Horace qu'on lisait le plus. Les bustes de ces deux poëtes ornaient, à ce qu'il paraît, ordinairement les salles

[1] Lehrs, *qu. ep.*, p. 14. — Aristide, I, p. 142 D. — Voir aussi Galien, éd. K, XVI, 566.

d'école, au commencement du deuxième siècle encore[1]. Le grammairien Q. Cécilius l'Épirote, affranchi d'Atticus, ami de Cicéron, qui ouvrit école après la mort de son protecteur Cornélius Gallus, poëte décédé en l'an de Rome 728, passe pour avoir introduit le premier, dans l'enseignement scolaire, les poëtes les plus récents. Il y lisait les poésies de Virgile et d'autres poëtes vivants, certainement dès avant la mort du premier en 735, et en faisait l'explication, ce qui lui attira, de la part d'un poëte épigrammatique, le sobriquet de « bonne des poëtes au maillot[2] ». Mais, probablement, Cécilius l'Épirote fit seulement passer en coutume ce que d'autres avaient déjà fait quelquefois avant lui ; car Horace, dans une satire antérieure de plusieurs années, se prononce déjà contre la sottise des poëtes, avides des applaudissements de la foule et flattés de voir leurs poésies lues dans les écoles inférieures[3]. C'est précisément là que, selon toute apparence, les poëtes vivants le plus en vogue étaient lus, de préférence, depuis cette époque. De ce qu'au temps de Vespasien on demandait à l'orateur de parer son discours d'ornements poétiques « empruntés au sanctuaire de Virgile, d'Horace et de Lucain[4] », on peut conclure que le poëme épique de ce dernier aussi fut lu généralement à l'école, aussitôt après la publication ; ce que Suétone atteste d'ailleurs expressément, ainsi que la sollicitude outrée des libraires pour faire des éditions de luxe de ses œuvres[5]. Quel beau résultat pour le poëte, dit Perse, de savoir ses vers dictés à

[1] Juvénal, VII, 227. Le scoliaste pourtant croit qu'il s'agissait d'exemplaires des œuvres de ces deux poëtes.
[2] Suétone, *Grammairiens illustres*, 16.
[3] Horace, *Sat.*, I, 10, 80-84.
[4] Tacite, *Dial.*, ch. XXVI. — Voir aussi Genthe, *De vita Lucani*, p. 82.
[5] Suétone, *Vie de Lucain* : Poemata ejus etiam prælegi memini.

une centaine d'enfants aux cheveux bouclés! et l'affirmation du scoliaste que cette remarque s'appliquait aux poésies de Néron, dont on faisait alors généralement usage dans l'enseignement scolaire, n'a rien de surprenant[1]. Stace, à peine arrivé à la fin de sa *Thébaïde*, put constater avec satisfaction que cette œuvre, fruit d'un travail de douze ans, était déjà ardemment étudiée par la jeunesse d'Italie[2]. Martial, dont les poésies, à cause de leur obscénité, ne convenaient naturellement d'aucune façon pour l'enseignement[3], se fait questionner, par sa muse badine, s'il songerait, par hasard, à chausser le cothurne tragique, ou à chanter des guerres en vers épiques, « pour avoir la chance d'être lu, d'une voix enrouée, par un pédant de maître d'école, et de devenir odieux aux jeunes filles adolescentes et aux bons garçons[4] ».

Mais alors, la question de la préférence à donner à l'ancienne littérature, ou à la nouvelle, était depuis longtemps devenue un sujet de dispute, dans les cercles littéraires, et les partisans absolus de la première ne voulaient, naturellement, pas tolérer la seconde, à l'école. Déjà du temps de Vespasien, il s'était formé contre la prose moderne, avec ses extravagances, son éloignement du naturel et son affectation, une vive opposition du côté de laquelle se rangea Quintilien, dont l'autorité était, indubitablement, décisive pour une grande partie de la société. Celui-ci,

[1] Perse, *Sat.*, I, 29, c. schol.
[2] Stace, *Thébaïde*, XII, 810, etc.
[3] Martial, I, 35 :

Versus scribere me parum severos,
Nec quos prælegat in schola magister,
Corneli, quereris, etc.

[4] *Ibid.*, VIII, 3, 15.

lors de son propre début dans la carrière de l'enseignement, avait trouvé Sénèque, le plus brillant des auteurs modernes, admiré généralement et avec enthousiasme, par la jeunesse, précisément à cause de ses défauts éblouissants et séduisants, sur lesquels les imitateurs, y ayant donné dans une mesure de plus en plus large, renchérirent encore[1]. Quintilien tendait et parvint, avec le concours d'hommes animés des mêmes sentiments, à opérer une régénération de la prose, sur la base du style cicéronien, qui, transformé selon le besoin du temps, par les auteurs engagés dans cette direction, y gagna certainement en mobilité, en couleur et en éclat.

Mais ce résultat, alors déjà, était loin de satisfaire une partie des amis de l'ancienne langue, qui crurent devoir remonter encore plus haut de tout un siècle jusqu'aux incunables de la littérature latine, pour trouver les modèles d'après lesquels ils entendaient réformer les aberrations du goût. Ceux-là prisaient Caton l'Ancien, les chroniqueurs et les orateurs du vieux temps, tels que Gracchus, et les poëtes de l'époque des guerres Puniques, Névius, Ennius, Plaute, Accius, Pacuvius, Lucilius et les contemporains de ces hommes, qu'ils désiraient naturellement aussi voir introduits dans l'école. Vers l'an 90 de notre ère, cette direction avait déjà gagné assez de terrain pour que Quintilien lui-même crût devoir acquiescer à ce qu'il y avait de légitime dans leur demande. Il avait, il est vrai, trop de tact, un esprit trop ouvert et un goût trop fin pour prendre directement parti dans une pareille dispute; il n'était guère en position de se déclarer pour les partisans du vieux, toute la direction de ses vues le rapprochant beau-

[1] Quintilien, X, 1, 125 à 131.

coup plus des modernes; il ne partageait pas l'enthousiasme des premiers pour Ennius et Plaute, et ne se croyait tenu envers Ennius qu'à la vénération due à ce qui a obtenu la consécration de l'âge. Quant à Caton et à Gracchus, il ne les a même pas nommés, dans sa revue des littérateurs à prendre pour modèles. Cependant, il accordait la convenance de lire les poëtes anciens, à l'école. Cette lecture était propre, selon lui, à nourrir sainement et à fortifier dans son développement l'esprit de l'écolier, bien que leur force soit plus dans le naturel que dans l'art de leur poésie. Il la croit notamment bonne pour communiquer plus de richesse à l'expression, grâce aux modèles de gravité sérieuse et de dignité qu'offre la tragédie, et aux modèles d'élégance que présente la comédie. Il trouvait aussi la partie artistique de la composition plus soignée chez ces auteurs que chez la plupart des modernes, habitúés à voir dans les sentences la beauté principale de toute œuvre poétique. Puis, il recommande d'adopter des anciens le ton moral et sérieux, ainsi que la vigueur native, l'expression des modernes ayant donné jusqu'à l'extrême dans une mollesse luxuriante. Finalement, Quintilien invoque l'exemple de Cicéron et d'autres grands orateurs, qui savaient bien ce qu'ils faisaient, en introduisant dans leurs discours tant de passages d'Eunius, d'Accius, de Pacuvius, de Lucilius, de Térence, etc.[1]. Ce fut, selon toute apparence, sous Adrien que le parti des auteurs anciens prit le dessus. Le fait que cet empereur, qui préférait Caton à Cicéron, ainsi qu'Ennius à Virgile[2], se prononça hautement en sa faveur, dut décider de sa victoire; et il

[1] Quintilien, I, 8, 8.
[2] *Vie d'Adrien*, ch. XVI.

paraît que, sous les deux Antonins, il parvint à une domination presque absolue, dans l'école et sur tout le domaine de la littérature; on est du moins amené à cette conclusion quand on voit de quelle considération jouit, comme son champion quand même, une nullité telle que Fronton.

Il y eut naturellement aussi dans ce parti plusieurs directions, et c'est, comme on vient de le dire, dans Fronton que nous trouvons l'adoration la plus exclusive et la plus absolue des anciens, jointe à un dédain de parti pris, tout aussi absolu, des modernes. Dans sa correspondance avec les deux princes ses élèves, Marc-Aurèle et Lucius Vérus, correspondance qui fourmille de citations de l'ancienne littérature, c'est en vain que l'on chercherait les noms de Virgile et de Tite-Live, et Horace n'est mentionné qu'une seule fois[1]. Cela ne veut pas dire, cependant, qu'elle soit dépourvue de toute allusion à Virgile[2]. Ce n'est qu'après l'avénement de son élève Marc-Aurèle au trône impérial, en lui demandant la permission d'user de nouveau de son droit d'ancien précepteur, pour lui exprimer, sur un ton d'appréhension d'un comique indescriptible, ses craintes sérieuses au sujet d'un certain penchant pour le moderne, qui se trahissait dans un des discours de ce prince, que Fronton nomme aussi Sénèque et Lucain, en suppliant l'empereur de se tenir en garde contre ces deux auteurs. Il convenait bien qu'il y eût dans Lucain beaucoup de jolies choses, mais «ne trouve-t-on pas de petites pièces d'argent même dans les égouts[3], et qui voudrait y fouiller pour arriver à les découvrir! Le

[1] Fronton, *ad M. Cæsarem et invicem*, I, 8; éd. Naber, p. 23.
[2] Voir Herz, *Renaissance et rococo*, 47, 67 (en allemand).
[3] Fronton, *ad Marcum Antoninum de orationibus*, éd. N., p. 155, etc. (écrit, suivant Naber, en l'an 162 après J.-Chr.).

plus sûr est de s'abstenir complétement d'une pareille lecture, car, sur un terrain glissant, on a toujours fort à craindre que le pied ne glisse ».

Le point de vue d'Aulu-Gelle était, en somme, le même que celui de Fronton; aussi a-t-il cru devoir mentionner une fois Sénèque, pour se prononcer fortement et expressément contre lui. Il pense que c'est bien assez de rapporter en passant les jugements désapprobateurs de cet homme « insipide et insensé » sur Ennius, Virgile et Cicéron[1]; quant à Lucain, il ne le nomme nulle part; mais Aulu-Gelle, bien qu'il fût un grand pédant, n'était nullement aussi dépourvu de goût, ni aussi borné que Fronton; il admirait Virgile non moins qu'Ennius. Il ne mentionne, à vrai dire, guère d'autres poëtes du siècle d'Auguste, sauf Horace auquel il fait l'honneur de citer un passage de ses vers, à l'appui de la dénomination d'un vent[2].

Ainsi s'était accomplie, dans le cours d'une centaine d'années, toute une révolution du goût, à tel point que les écrivains et les poëtes admirés et imités au premier siècle de notre ère, étaient méprisés ou ignorés au deuxième, et *vice versâ*. Le nombre des poëtes que les deux époques s'accordaient à admirer ne paraît pas avoir été bien grand; parmi eux figurait, outre Virgile, dont la grandeur n'était pas contestée, même par ceux qui affectaient l'amour de la vieille littérature, particulièrement Catulle, qu'affectionnaient aussi les modernes, et que Martial notamment a imité plus que tout autre. Juvénal est le dernier des modernes; il se souvenait encore très-bien de l'époque

[1] Aulu-Gelle, XII, 2.
[2] *Ibidem*, II, 22.



où Stace, le poëte épique célébré du parti, au temps de Domitien, charmait toute la ville de Rome par l'annonce qu'il allait faire une lecture de sa *Thébaïde*, comment tous y affluèrent et tout le monde y fut ravi, à tel point que les siéges s'écroulaient sous les trépignements frénétiques des auditeurs [1]. Or, dès l'époque de la génération suivante, Stace était complétement oublié, et, quant à Lucain, il paraît que, sous Adrien déjà, on avait depuis longtemps cessé de le lire à l'école [2]. Toujours cependant plusieurs des modernes conservèrent-ils des amis et des lecteurs : ainsi, par exemple, Élius Vérus affectionnait, à côté de la lecture d'Ovide, surtout celle de Martial, qu'il appelait son Virgile à lui [3]; mais les amis des lettres appartenant à cette direction n'étaient, sans doute, guère nombreux au deuxième siècle. Ennius, auquel Quintilien croyait avoir rendu suffisamment hommage en le laissant passer comme une vénérable antiquité, était maintenant dans toutes les bouches. Des lecteurs d'Ennius (*Ennianistæ*) parcouraient l'Italie, allant de place en place, et Aulu-Gelle [4] raconte comment un d'entre eux lut, au théâtre de Pouzzoles, les *Annales* d'Ennius, aux grands applaudissements du public. Les grammairiens ou philologues devaient être, avant tout, ferrés sur Ennius [5]. Fronton, dans une lettre de l'an 161 à son ancien élève, l'empereur Marc-Aurèle, qui était allé pour quelques jours à Alsium, afin d'y chercher de la récréation, se représente ce prince

[1] Juvénal, VII, 82-86.

[2] Suétone, *Vie de Lucain* : Poemata ejus prælegi memini.

[3] *Histoire Auguste*, *Vie d'Élius Vérus*, ch. v.

[4] XVIII, 5.

[5] XIX, 10, 13 : Tum Fronto ad grammaticum — audistine — Ennium tuum dixisse; XX, 10, 2 : Tum ille (grammaticus) : si quid — ex Virgilio, Plauto, Ennio quærere habes, quæras licet.

sous le charme d'une lecture agréable, après la sieste, se polissant à Plaute, se gorgeant d'Accius, s'adoucissant aux vers de Lucrèce, ou s'enflammant d'Ennius [1]. Comme il va presque sans dire, le petit nombre de talents poétiques que cette époque produisit se mouvaient dans la forme des auteurs anciens. Les poëtes Annien et Jules Paul, tous les deux amis d'Aulu-Gelle, étaient parfaitement versés dans la langue et la littérature anciennes, et le second un des hommes les plus érudits du temps [2]. Il y avait encore un autre poëte érudit, alors célèbre et ami de Fronton, très-versé dans Plaute et Ennius [3]. Un petit échantillon, très-caractéristique cependant, de la poésie affectant l'archaïsme, s'est conservé dans l'épitaphe, en vieux latin très-élégant, d'un certain M. Pomponius Bassulus, premier magistrat municipal d'Éclanum, composée par lui-même, avec beaucoup de mesure, dans la manière de Plaute [4].

Cette révolution si radicale du goût en entraîna naturellement une autre, tout aussi complète, dans l'enseignement scolaire, et les poëtes modernes furent ou entièrement éliminés de l'école, par les anciens, ou tout au plus encore tolérés, à côté d'eux. Il est probable qu'au temps de Quintilien on lisait déjà, dans beaucoup d'écoles, les anciens concurremment avec les modernes; à l'épo-

[1] Fronton, *De fer. Als.*, éd. N, p. 224.

[2] « Homo in memoria nostra doctissimus », ou « vir bonus et rerum litterarumque impense doctus », comme l'appelle Aulu-Gelle.

[3] Aulu-Gelle, XIX, 8, 3.

[4] Mommsen, *I. R. N.*, 1137, Henzen, 5605. — Mommsen (*Hermès*, III, 465), arguant de raisons historiques, croit Bassulus à peu près contemporain de Trajan, tandis que Ritschl, jugeant d'après le style, le regarde comme appartenant au II[e] siècle, peut-être même au III[e].

que où Aulu-Gelle allait à l'école, Ennius était lu partout[1].

C'étaient cependant toujours des poëtes que l'on mettait aux mains de la jeunesse, lisait, expliquait et faisait apprendre par cœur, à l'école. Les œuvres des poëtes n'étaient pas, pour la jeunesse d'alors, un accessoire dont elle s'occupait dans ses heures de loisir, pour se divertir ou procurer à l'esprit une jouissance immédiate, mais un objet d'étude. Il est difficile d'apprécier au juste les effets d'un enseignement qui faisait usage des œuvres des poëtes nationaux, ainsi que de ceux d'un peuple auquel on tenait par les liens d'une proche parenté, comme du moyen d'éducation le plus profitable, et en faisait même presque la seule nourriture de l'esprit de la jeunesse. Il devait, nécessairement, remplir la mémoire de tournures et d'expressions poétiques, exciter vivement, par une foule d'images, le travail de l'imagination, développer de bonne heure le sentiment des beautés de la forme, ainsi que de l'art d'exposer, et faire de ces dispositions une seconde nature, pour des esprits impressionnables. Toujours est-il que l'effet de ces impressions, si abondamment reçues et si fortement imprimées à l'esprit, dans les années où il y est le plus ouvert, devait persister toute la vie durant.

Il faut ajouter la circonstance que les professeurs étaient quelquefois, peut-être même assez souvent, poëtes eux-mêmes, qu'ils pouvaient ainsi déterminer leurs élèves à s'essayer dans la poésie, et les guider dans leurs essais, ce qu'ils faisaient réellement. L'érudition et la poésie ne

[1] Aulu-Gelle, XVIII, 5, 7 : Quumque aliquot eorum qui aderant, « quadrupes equus » apud suum quisque grammaticum legisse se dicerent.

s'excluaient pas plus, à Rome, qu'auparavant à Alexandrie, et depuis à l'époque de la renaissance des humanités; rien n'était plus ordinaire que d'y trouver, comme à ces deux époques, le poëte et l'érudit réunis dans la même personne, et Aristarque, en demeurant étranger à la poésie, faisait exception parmi les sommités philologiques d'Alexandrie. Il n'y a, dit le poëte dans Pétrone [1], qu'un esprit fécondé par un puissant courant littéraire, qui soit susceptible de concevoir et de procréer une œuvre poétique. L'éloge de l'érudition des poëtes était un des hommages dont on était le plus prodigue à leur égard, non pas toutefois dans le sens que nous y attacherions aujourd'hui, mais dans celui de l'appréciation d'une connaissance parfaite de toutes les formes et de toutes les règles de l'art, acquise par l'étude des meilleurs modèles. Les plus anciens maîtres d'école de Rome, Ennius et Livius Andronicus, avaient été poëtes, et il n'était probablement pas rare, même dans les temps postérieurs, d'en trouver encore qui réunissaient ces deux qualités. P. Valérius Caton, gratifié du sobriquet de « la Sirène latine », et qui vécut dans les derniers temps de la république, passait surtout pour un excellent professeur, à l'usage de ceux qui s'appliquaient particulièrement à la poésie, vu qu'il ne se bornait pas à lire, c'est-à-dire à expliquer des poëtes, mais savait aussi en former. L. Mélissus, qu'Auguste nomma bibliothécaire de la bibliothèque du portique d'Octavie, était également poëte et inventeur d'un nouveau genre de comédie latine [2]. Le père du poëte Stace avait remporté le prix dans des luttes poétiques, non-seulement à Naples, mais aussi en Grèce; il

[1] *Satiricon*, c. CXVIII.
[2] Suétone, *De gramm.*, 11 et 21.

avait chanté l'incendie du Capitole dans la guerre civile de l'année 69 de notre ère, et s'était proposé de faire le sujet d'un poëme de l'éruption du Vésuve, de l'année 79, par laquelle les villes d'Herculanum et de Pompéji furent ensevelies; il conseilla et guida son fils dans la composition de sa *Thébaïde*[1].

Même sans y être engagés directement, les jeunes gens chez lesquels le sentiment et un certain talent de la forme étaient innés, devaient trouver, dans cette intensité d'application à la poésie, une excitation suffisante, pour tenter eux-mêmes des essais poétiques, et, selon toute apparence, les talents précoces, non-seulement n'étaient pas alors des exceptions comme aujourd'hui, mais se trouvaient être très-fréquents. On sait que, parmi ces talents précoces, figurait Ovide, que la muse, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, avait déjà attiré contre son sein à la dérobée, et chez lequel les vers coulaient de source longtemps avant qu'il eût pris la toge virile. Le premier duvet de la barbe venait seulement de poindre à son menton[2], quand il lut ses premières poésies en public. Properce commença ses essais poétiques après avoir endossé la toge virile[3]. Virgile, à l'âge de seize ans, écrivit sa *Mouche*[4], Lucain (né en 39 et mort en 65) n'avait que quatorze ou quinze ans quand il composa son poëme d'*Iliacon*, dont le sujet était identique avec celui des trois derniers chants de l'Iliade, et qui existait encore à une époque bien postérieure, ainsi qu'un poëme sur l'enfer (*Catachthonion*); à l'âge de vingt et un ans, il concourut, mais vainement, avec un panégyrique de

[1] Stace, *Silves*, V, 3, 133-145, 195-208, 233-238.
[2] Ovides, *Tristes*, IV, 10, 19-28, 57, etc.
[3] Properce, V, 1, 133.
[4] Virgile, éd. Ribbeck (ed. minor.), Prolégomènes, p, XII.

Néron, pour le prix de l'Agon, fondé par cet empereur, et l'année suivante il commença sa *Pharsale*[1]. Néron aussi avait, encore enfant, déjà montré, par des poésies, qu'il possédait les éléments d'une bonne éducation[2], et Lucius Vérus, au même âge, aimait également à faire des vers[3]. Martial n'était pas fâché de voir les bagatelles poétiques de ses années d'écolier, qu'il avait presque oubliées lui-même, en vente dans la librairie[4]. La réputation de Serranus, qui mourut jeune, se fondait sur les poésies de son enfance et les grandes espérances qu'elles avaient fait concevoir[5]. Le rhéteur P. Annius Florus concourut, encore enfant, avec une poésie ayant pour sujet le triomphe sur les Daces, pour la couronne capitoline, qu'obtint en l'an 110 après Jésus-Christ, d'après la décision unanime des juges, un adolescent de treize ans, L. Valérius Pudent d'Histonium.

C'est avec la préparation d'études comme celles dont il vient d'être parlé, que les enfants plus avancés et les adolescents passaient à l'école du rhéteur, pour y étudier, dorénavant, non plus les modèles de la poésie, comme naguère, mais ceux de la prose, là aussi en partie sous la direction des professeurs. La direction littéraire dominante y exerçait, naturellement, sur le choix des auteurs, la

[1] Genthe, *De vita Lucani*, p. 14, 37, 47, 50, etc., 71, etc.
[2] Tacite, *Annales*, XIII, 3.
[3] *Vie de Lucius Vérus*, ch. II.
[4] Martial, I, 113.
[5] Quintilien, X, 1, 89.

même influence que dans l'école des garçons. Quintilien[1] recommandait, pour de jeunes commençants, Tite-Live et Cicéron, voulait que l'on réservât Salluste pour des intelligences plus mûres, et crut déjà devoir avertir que l'on se gardât de mettre Gracchus et Caton entre les mains des écoliers. Fronton, au contraire, recommanda ces derniers auteurs et leurs pareils, par-dessus tout, au jeune Marc-Aurèle, et ce prince, alors âgé de vingt et un à vingt-deux ans, étant né en 121, partagea entièrement le goût de son précepteur; car, renonçant de bonne heure à l'étude d'Horace[2], il s'adonna, de son propre aveu, tout entier à Caton et se trouvait souverainement édifié par les discours de Gracchus[3]. Cependant, Cicéron était aussi reconnu comme un modèle, même par les amis du vieux langage, et bien qu'il ne fût pas tout à fait l'orateur répondant à l'idéal d'un Fronton[4], il maintint néanmoins, au deuxième siècle, sa place, dans les écoles des rhéteurs, aussi fermement que Virgile dans les écoles des grammairiens.

L'instruction, à l'école du rhéteur ou rhétorique, consistait principalement dans les exercices propres auxquels les élèves, procédant graduellement du plus au moins facile, se livraient sous la direction du professeur. Ces exercices, se reliant aux sujets et aux idées puisés à l'école de grammaire, dans les œuvres des poëtes, étaient en partie très-propres à nourrir les inclinations poétiques qui s'y étaient réveillées, ainsi qu'à en favoriser le développement ulté-

[1] II, 5 (18-21).
[2] Fronton, éd. Naber, p. 17 et 34.
[3] Fronton, *Ad Marcum Cæsarem*, II, 13; III, 18, etc. (vers 141 et 143 après J.-Ch., suivant Naber).
[4] *Ibidem*, IV, 3; éd. Naber, p. 63.

rieur[1]. Les élèves commençaient par faire des compositions écrites, sur des sujets donnés. Dans les narrations d'événements historiques, sujets sur lesquels on les obligeait à s'essayer d'abord, ils aimaient, prenant exemple de la liberté des poëtes, à faire rentrer toute sorte de descriptions, surabondamment développées; cependant, les maîtres hommes de sens préféraient ces écarts de jeunesse, qui témoignaient au moins de talent, à l'aridité et à la sécheresse. Les thèmes suivants étaient des dissertations sur la vraisemblance ou l'invraisemblance de certains mythes et contes mythiques, dans lesquelles il y avait à examiner, par exemple, si l'on pouvait ajouter foi à la tradition portant que, dans le combat singulier de Valérius avec un Gaulois, était réellement venu se poser sur la tête du guerrier romain un corbeau, qui frappa de ses ailes le visage et arracha du bec les yeux de son adversaire? ce que c'était que le serpent qui aurait engendré Scipion, la louve de Romulus et de Rémus, ou l'Égérie de Numa? L'histoire ancienne de la Grèce offrait surtout un riche fonds de thèmes pareils. Il y avait, ensuite, l'éloge ou le blâme d'hommes célèbres; les lieux communs proprement dits, concernant particulièrement les types des vices et des travers humains, comme par exemple l'adultère, le joueur, le débauché, le proxénète, le parasite, ou les variétés de l'aveugle adultère, du pauvre joueur, du vieillard débauché; des comparaisons de la vie en ville avec la vie de campagne, de la profession du jurisconsulte avec celle du soldat, du mariage avec le célibat; des dissertations sur l'origine de certaines coutumes et de certaines idées, comme pourquoi

[1] Voyez, pour ce qui suit, Quintilien, II, 4, et Suétone, *De rhetoribus*, c. I.

les Lacédémoniens représentaient Vénus armée, ou pourquoi l'on se figurait Cupidon comme un enfant avec des ailes, ainsi que muni de l'arc, d'une flèche et d'une torche. Ces thèmes, en majeure partie, se prêtaient très-bien à des exercices poétiques; le dernier, par exemple, a été effectivement traité dans une élégie par Properce[1], et les avantages de la vie champêtre sur le séjour de la ville étaient, notamment, un thème favori des poëtes.

Après des préparations pareilles, les élèves passaient à l'exercice des essais oratoires, à ce que l'on appelait des déclamations. A cet effet, les commençants faisaient des monologues, pris dans le rôle de quelque personnage historique, où ils exposaient les raisons militant pour et contre telle résolution importante et décisive. Là aussi, on empruntait quelquefois des personnes et des situations à la poésie : Agamemnon, par exemple, réfléchissait s'il devait sacrifier Iphigénie. Cependant, les sujets tirés de l'histoire romaine des anciens temps avaient la prépondérance ; ainsi Annibal réfléchit s'il doit conduire ses troupes vers Rome; Sylla, s'il doit abdiquer la dictature; Cicéron, s'il doit faire amende honorable auprès d'Antoine, pour sauver sa vie. Perse, enfant, s'était souvent frotté les yeux d'huile, afin de pouvoir manquer l'école, sous le prétexte de maux d'yeux, quand il ne se souciait pas d'apprendre par cœur le discours pathétique de Caton, procédant au suicide, discours dans lequel un maître homme de sens ne trouvait rien à louer, mais pour l'audition duquel le père d'un fils plein d'espérances invitait ses amis, et qui le mettait en nage, tant il avait d'émotion en l'écoutant[2]. Si des thèmes pareils, pour lesquels

[1] III, 12, éd. Keil.
[2] Perse, *Sat.*, III, 44, etc.

on demandait aux jeunes gens de se mettre à la place, et de s'identifier avec les âmes des hommes du passé, ainsi que de s'associer, mentalement, à la tension de leur esprit et aux émotions des moments les plus décisifs de leur vie, ne pouvaient être résolus dans la perfection que par des poëtes véritables, ils n'en étaient pas moins propres à exciter vivement, dans tous les sens, l'imagination des jeunes gens, et à lui imprimer une activité approchant du travail poétique[1].

C'est ce qui était, à un bien plus haut degré encore, le cas pour les derniers, les plus difficiles et les plus longtemps pratiqués des exercices de l'école de rhétorique, ceux, tout dramatiques de leur nature, qu'on appelait les controverses, espèce de disputes dans lesquelles les élèves prenaient fait et cause, soit comme accusateurs, ou défenseurs, soit comme avocats, pour l'une ou pour l'autre des parties en présence. Anciennement, on choisissait pour cela des cas d'histoire connus, ou des cas de la vie réelle et d'actualité, comme les deux suivants, rapportés par Suétone. Plusieurs jeunes gens, ayant fait une excursion, de Rome à Ostie, et vu des pêcheurs s'apprêter à retirer leurs filets de l'eau, eurent l'idée de leur acheter ce coup de filet, qu'ils payèrent d'avance. Après une longue attente, le filet revint enfin à la surface de l'eau, sans poisson, mais avec un panier, bien ficelé et rempli d'or. De là, contestation entre les deux parties, prétendant chacune à ce trésor. Quant

[1] Il y a même des exemples de pareils thèmes de rhétorique traités en vers. Si l'on peut regarder les *Épîtres* d'Ovide comme des plaidoyers indirects (voir Teuffel, *Histoire de la littérature romaine*, p. 455, en allemand), telle poésie de l'*Anthologie latine* (éd. Riese, 198 : Verba Achillis in parthenone, cum verba Diomedis audisset) est bien un plaidoyer véritable, et telle autre (*ibidem*, 21) une controverse en vers, avec titres des parties dont elle se compose.

au second cas, des marchands d'esclaves ayant débarqué leur cargaison humaine près de Brindes, eurent, afin de faire passer en fraude du droit, sous l'œil des douaniers, par une supercherie, un très-bel esclave de grand prix, l'idée de le revêtir d'une toge, bordée de pourpre, et de lui suspendre au cou une capsule en or, costume et ornement distinctifs des jeunes garçons de naissance libre. A Rome, la fraude est découverte, et l'on demande l'affranchissement du garçon, son maître ayant, en l'affublant de cette manière, implicitement renoncé à son droit de propriété[1].

Mais, bientôt, les cas de l'espèce ne parurent plus assez palpitants d'intérêt. Les questions de propriété cédèrent la place à des questions de criminalité, et aux cas tirés de la réalité l'imagination substitua des cas fictifs. Les questions de droit civil et celles d'histoire ne constituent qu'une très-faible partie des controverses parvenues jusqu'à nous, et même les cas historiques ont subi des altérations, que l'on y opéra dans le but de produire plus d'effet. Les maîtres raisonnables demandaient bien que la fiction ne s'y éloignât pas trop de la réalité, que l'on y eût, le plus possible, égard à la vraisemblance[2]; mais il y a toute apparence que leur opposition au goût dominant, qui demandait des situations saisissantes et piquantes, un assaisonnement très-épicé et des effets frappant l'esprit, n'eut guère de succès, comme il appert déjà du premier recueil de controverses de Sénèque l'Ancien, du temps d'Auguste, et plus encore des suivants, ainsi que de plaintes et de protestations réitérées, contre l'in-

[1] Suétone, *De rhetoribus*, c. I.
[2] Quintilien, II, 10; V, 12.

vasion de l'absurde dans les écoles de rhétorique[1]. La faute en était, suivant un littérateur du temps de Néron, beaucoup moins aux maîtres qui, s'ils ne voulaient pas avoir des classes vides, étaient bien obligés de hurler avec les loups, qu'à la vanité des parents[2]. Quant à la demande de l'exclusion de tous les thèmes « incroyables » et « poétiques » dans le sens propre du mot, Quintilien lui-même la jugeait trop rigoureuse et irréalisable, puisqu'il fallait bien laisser aux jeunes gens quelque chose pour leur récréation et leur plaisir, à la condition toutefois que les sujets, pour être pathétiques et prêter à l'enflure, ne fussent pas, cependant, entachés de niaiserie et de ridicule.

Les controverses n'étaient pourtant que trop souvent l'un et l'autre, au plus haut degré. Elles s'écartaient beaucoup de la réalité, quand elles n'étaient pas tout à fait en contradiction avec elle ; elles se forgeaient une règle de ce qui pouvait tout au plus être admis comme une exception, et s'agitaient sur la limite extrême du possible, ou même au-delà de celle-ci. Avec le temps, l'école des rhéteurs se créa un monde de fantaisie à part, séparé de la vie réelle par un large abîme, infranchissable à défaut de tout pont. On y supposait l'existence d'un droit imaginaire, de lois imaginaires, impossibles même ; on admettait, par exemple, une action pour cause d'ingratitude, l'accusation d'un crime non prévu par la loi. Les personnes et les rapports en cause, dans ces fictions, n'étaient que des fantômes, et il ne venait à l'esprit de personne de les regarder comme des images de la réalité. On a trouvé étrange qu'aux époques

[1] Bernhardy, *Histoire de la littérature romaine*, 60, 214 et 215 (en allemand).
[2] Pétrone, *Satir.*, ch. III.

les plus néfastes du despotisme impérial, quand toutes les âmes pliaient sous le joug de la plus terrible oppression, et qu'il ne restait plus trace de la liberté de parler, les tyrans figurassent parmi les personnages stéréotypes des controverses, et les déclamateurs débitassent des discours respirant la haine et préconisant le meurtre des tyrans [1]. Mais ces tyrans, «qui rendaient des édits, autorisant les fils à décapiter leurs pères [2]», étaient des créatures tout aussi inoffensives, par le fait, que les poupées d'un théâtre de marionnettes, et n'assassinaient que le professeur, «quand il était obligé, dans la classe remplie, de laisser occire le tyran par chaque élève, à son tour [3]». Si Caligula exila le rhéteur Secundus Carinas, pour le fait d'une pareille déclamation, si Domitien fit mettre à mort le rhéteur Materne, pour la même raison [4], c'est qu'il n'y avait pas d'extravagance dont Caligula ne fût capable, et que Domitien ne reculait devant aucun prétexte de commettre un acte de violence; les deux cas sont des exceptions tout à fait isolées, et rien ne porte à croire qu'ils aient eu la moindre influence sur l'usage de ces thèmes, où les tyrans ont des rôles. Après ces effroyables tyrans, c'étaient de farouches pirates, pourvus de chaînes et les agitant avec bruit sur le rivage, qui étaient surtout en faveur, à l'école de rhétorique [5]. Ces monstres avaient parfois des filles aimables, comme dans le thème suivant [6]. Un jeune homme, qui est tombé aux mains des pirates, supplie en vain son père, dans

[1] G. A. Schmidt, *Histoire de la liberté de la parole et des croyances au Ier siècle*, p. 424, etc. (en allemand).

[2] Pétrone, *Satir.*, ch. I.

[3] Juvénal, VII, 150, etc.

[4] Dion Cassius, LIX, 20; LXVII, 12.

[5] Pétrone, *Satir.*, ch. I.

[6] Sénèque, *Controverses*, I, 6.

une lettre, de le racheter. La fille du capitaine des pirates le fait jurer de l'épouser, s'il devenait libre. Il le jure, elle s'enfuit avec lui, et, de retour à la maison, il l'épouse. Survient une offre, faite au père, de marier le fils avec une riche orpheline. Le père demande que son fils y consente et répudie la fille du pirate; puis, sur le refus du fils, il le renie lui-même. En général, on aimait à mettre en jeu, dans l'âme des acteurs, les plus pénibles conflits que l'on pût imaginer entre des devoirs également sacrés, des inclinations ou des sentiments également vifs et légitimes, de part et d'autre. Un malade demande du poison à son esclave, qui refuse de lui en donner; le maître, par son testament, ordonne le crucifîment de l'esclave; mais celui-ci fait appel aux tribuns, pour qu'ils lui viennent en aide. — Dans une guerre civile, le père et le frère d'une femme tiennent pour un parti, son mari pour l'autre; elle suit ce dernier, qui tombe; elle va se réfugier auprès de son père; il la repousse, et quand sa fille, insistant, lui demande : Comment pourrais-je rentrer en grâce auprès de toi? Il lui répond : Meurs! Elle le prend au mot, et se pend à sa porte même. Sur quoi, le fils propose de faire déclarer son père atteint d'aliénation mentale. — Un père de trois fils s'en voit enlever deux par la mort, et pleure tellement qu'il en devient aveugle. Il rêve que, si le troisième fils venait à mourir aussi, il recouvrerait la vue et raconte ce songe à sa femme, qui le raconte au fils. Celui-ci n'hésite pas à se pendre; le père recouvre l'usage des yeux, mais il répudie sa femme, laquelle conteste cependant qu'il ait le droit d'en agir ainsi avec elle. — Un mari répudie sa femme pour cause d'adultère; le fils issu de leur mariage demande et obtient du père de l'argent, pour entretenir une maîtresse, comme il dit, mais qu'il emploie

en réalité à l'entretien de sa mère, qui est dans le besoin. Le père, l'apprenant, répudie son fils; celui-ci se défend[1].

Ailleurs aussi, on tâchait de multiplier les contrastes et d'en accroître la bizarrerie, le plus possible. Parmi les figures stéréotypes, il faut signaler aussi le pauvre et le riche, vivant entre eux dans une inimitié constante : ainsi, dans un cas, les abeilles du pauvre ayant été chercher du miel dans le jardin du riche, celui-ci empoisonne les fleurs, et parvient de cette manière à détruire les abeilles[2]. Cela n'empêche pas leurs enfants de s'aimer parfois tendrement[3]. Des vierges de noble famille sont vendues et livrées à des entrepreneurs de maisons de prostitution[4]; des vierges, après avoir été violées, ont à opter entre le supplice du criminel, ou un mariage avec lui; de jeunes hommes de famille noble sont réduits à embrasser l'infâme état de gladiateur, afin de se procurer, par exemple, de quoi couvrir, avec les arrhes touchées, les frais de la sépulture d'un père[5]. D'épouvantables coups du destin frappent des individus et des pays entiers : on aimait notamment à faire sévir la peste, qui ne devait, d'après l'oracle, cesser qu'après la consommation du sacrifice de quelques vierges[6]; un pays est tellement éprouvé par la famine, que les habitants sont, finalement, réduits à se nourrir des cadavres de ceux qu'elle a emportés[7]. Des infirmités exceptionnelles du corps et de l'esprit, comme la cécité, dont on était

[1] Sénèque, *Controv.*, III, 9; X, 3; Calpurnius, *Déclamations*, 10; Quintilien, *Déclamations*, 330.
[2] Quintilien, *Déclam.*, 13.
[3] *Ibidem*, 257.
[4] Sénèque, *Controv.*, I, 2.
[5] Quintilien, *Déclam.*, 302; voir aussi 10, et Calpurnius, *Déclam.*, 50.
[6] Pétrone, *Satir.*, ch. I; Quintilien, *Déclam.*, 326, 384.
[7] Quintilien, *Déclam.*, 12.

guéri miraculeusement[1], et l'aliénation mentale[2], des miracles, comme celui de l'accouchement d'une femme, qui met au monde un petit nègre, et que l'on accuse d'adultère[3], des supplices cruels, comme celui du malheureux que l'on précipite du haut d'un rocher, et la torture, le meurtre et le suicide, surtout par la corde et par le poison, la « corde coupée » et la « coupe dont on jette le poison », tels étaient les motifs sur lesquels roulaient constamment ces exercices ; joignez-y des crimes affreux, comme le parricide, la mutilation d'enfants que l'on dresse à mendier, pour vivre du produit de leur mendicité[4]; mais surtout des horreurs de tout genre, se commettant dans les familles, et où les marâtres reviennent souvent, « pires encore que dans la tragédie[5] » : tels étaient, nous le répétons, les ingrédients qui avaient fait le mieux leurs preuves dans la cuisine de ces controverses à grand effet, dont il y avait si forte demande, et dont la déclamation provoquait, chaque fois, à l'école, un tonnerre d'applaudissements. Un fait digne de remarque, en ce qu'il montre le plus clairement que ces fictions avaient tout à fait le caractère de nouvelles, c'est que le recueil de Sénèque l'Ancien a été fortement mis à contribution, et utilisé, avec une prédilection visible, plus que toutes les autres sources de l'antiquité, dans une collection de nouvelles et d'anecdotes, très-répandue au moyen âge, comme lecture d'amusement aussi, les *Gesta Romanorum*[6]. Les « magiciens » auxquels échut aussi, dans la suite,

[1] Juvénal, VII, 169, etc.; Sénèque, *Controv.*, VII, 4.
[2] Quintilien, *Déclam.*, 256 (furiosus trium filiorum pater).
[3] Calpurnius, *Déclam.*, 2.
[4] Sénèque, *Controv.*, X, 4.
[5] Quintilien, *Inst.*, II, 10, 15; Juvénal, dans la satire précitée.
[6] M. Friedlænder désigne, dans ce livre de contes merveilleux et de légendes, le plus ancien du moyen âge chrétien, les thèmes suivants

un grand rôle dans ces thèmes, n'y furent peut-être introduits que plus tard, car Quintilien est le premier qui s'en plaigne; Sénèque, Pétrone et Tacite ne les mentionnent pas encore, tandis que, dans le recueil portant le nom de Quintilien, on trouve un thème où il est question de la haine excitée par un breuvage magique, une prophétie astrologique et « la tombe enchantée », morceau capital du genre. A une mère, qui a perdu son fils, celui-ci apparaît chaque nuit en songe. Le mari, auquel elle raconte sa vision, charge un magicien de jeter un charme sur la tombe; les apparitions cessent, mais la femme va porter plainte contre son mari, pour avoir été ainsi malmenée de son chef[1]. Peut-être la magie tire-t-elle son origine de l'école des rhéteurs grecs. Dans un thème usité en Grèce vers la fin du deuxième siècle, un mage cherche à tuer, par un charme, un autre qui a séduit sa femme, et veut se suicider de désespoir de ne pas y avoir réussi[2].

Selon toute apparence, du reste, les mêmes méthodes et le même fonds de thèmes ont été conservés, au troisième siècle aussi, dans l'école des rhéteurs romains au moins. Gordien l'Ancien déclamait des controverses à l'Athénée[3], et quelques controverses de l'un des empereurs opposés à Gallien, du Gaulois Posthumus, furent trouvées assez remarquables pour être admises dans le re-

comme empruntés à Sénèque, dont le nom y est d'ailleurs expressément mentionné comme garantie au chapitre 134, à savoir ceux des chapitres 2, 3, 4, 6, 7, 14, 73, 90, 100 et 134 des *Gesta*, correspondant respectivement dans les *Controverses*, où ils ont été puisés, aux passages I, 2, 3, 5; II, 2, 4; VII, 4; III, 1; VI, 3; I, 4 et IV, 4.

[1] Quintilien, *Déclam.*, 10; *Mathematicus*, 4; *Odii potio*, 14, 15.

[2] Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 27; éd. K., p. 270.

[3] *Vie de Gordien*, ch. III.

cueil qui a passé à la postérité, sous le couvert du nom de Quintilien[1].

A l'école des rhéteurs grecs, les sujets des exercices oratoires différaient essentiellement de nature. On y déclamait bien aussi des controverses, et, selon toute apparence, elles portaient, en général, sur les mêmes thèmes : ainsi, en outre des magiciens, le tyran, le meurtrier du tyran, la femme violée, le pauvre, sont là aussi mentionnés, dans l'occasion, comme des figures typiques[2]. Mais, ce que l'on y considérait comme le thème le plus difficile, en même temps que le plus avantageux, pour les élèves les plus avancés et les maîtres mêmes, ce n'étaient assurément pas les controverses, c'étaient tantôt des discours tendant à persuader ou à dissuader, dans le genre des plaidoyers latins (*suasoriæ orationes*), tantôt des discours apologétiques et des réquisitoires, tantôt des discours épidéictiques, c'est-à-dire démonstratifs, ou d'apparat, sur lesquels nous reviendrons plus loin. Cette diversité de la méthode avait sa raison dans une appréciation toute différente de l'éloquence, chez les Grecs et chez les Romains. Pour ceux-ci elle n'était, tout d'abord, qu'un moyen servant à défendre et à faire prévaloir l'intérêt propre contre et sur tout intérêt hostile, notamment en justice; tandis que, pour les Grecs du temps, la beauté de la forme était toujours encore en elle-même un but suffisant, ce qui faisait, à leurs yeux, de l'excellence dans l'art de la manier un avantage très-envié, fort admiré et ardemment poursuivi.

[1] *Trente Tyrans*, ch. IV.

[2] Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 4; éd. K. p. 246. — Lucien, *de saltat.*, 65. — Voir aussi G.-A. Schmidt, *Histoire de la liberté de penser*, 425 (en allem.).

A Rome, en Italie et dans les provinces d'Occident, la grande majorité de la société instruite ne visitait, toutefois, que l'école des rhéteurs latins, ou, du moins, y donnait-on la préférence à celle-ci, bien que la plupart des grandes villes payassent aussi des professeurs d'éloquence grecque, et qu'à Rome, notamment, l'Athénée fondé par Adrien, et à l'entretien ainsi qu'à la nomination des professeurs duquel les empereurs suivants ne discontinuèrent pas de pourvoir, eût une chaire distincte pour cette branche aussi. On peut admettre, du reste, que, dans les pays d'Occident, les rhéteurs grecs se seront également accommodés à la méthode qui dominait dans l'école latine; aussi les voyons-nous, dans Sénèque, rivaliser en traitant les mêmes thèmes, et savons-nous qu'Isée, à son début à Rome, s'y fit donner des thèmes de controverses, pour ses improvisations[1]. Ainsi, cette méthode, notamment l'habitude de déclamer des controverses, pratique souvent continuée pendant des années, ne manqua pas d'exercer, sans cesse, surtout le caractère de l'éducation romaine du temps, une influence d'autant plus grande que le cours de l'enseignement scolaire se terminait, pour la plupart des jeunes gens, avec ces études, et qu'ils passaient immédiatement « des mythes, des poëtes et des épilogues des rhéteurs[2] » aux réalités de la vie pratique, pour y faire valoir le savoir-faire acquis à l'école.

Les effets de cette méthode d'enseignement, commune à tous les gens instruits de l'époque, apparaissent à jour dans la littérature de celle-ci. Les têtes supérieurement organisées et d'une lucidité particulière parvenaient seules

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, II, 3, 2.
[2] Aulu-Gelle, XIV, 2, 1.

à se prémunir contre les dangers, les séductions et les écarts de cet enseignement de la rhétorique. Chez la plupart des élèves, la manie, contractée à l'école, de viser continuellement à l'effet, l'habitude de s'enivrer de phrases et de s'exalter dans un pathos sans fin, devait faire, jusqu'à un certain point, passer à l'état de seconde nature une affectation de bien dire, au fond de laquelle il n'y avait plus rien de vrai : d'autant plus que, là précisément, ce qui était artificiel et cherché, de nature à surprendre et à éblouir, par trop aventureux, ou monstrueux même, se trouvait assuré des applaudissements les plus bruyants. Même les grands esprits de ce temps-là ne surent pas se soustraire, entièrement, à ces influences de l'éducation de leur jeunesse. Elles sont le plus apparentes dans la poésie du premier siècle de notre ère qui, manquant de ressort, n'est que rarement parvenue à s'élever, dans sa marche, au-dessus des échasses de la rhétorique. Quintilien, pensant que Lucain, le talent poétique le plus remarquable de ce temps, méritait d'être proposé à l'imitation des rhéteurs plutôt qu'à celle des poëtes, avait raison [1]. Mais, tandis que la poésie du temps porte une teinte de rhétorique, la prose y a une couleur poétique, ce qui était également une conséquence nécessaire de l'éducation. L'école de grammaire avait familiarisé l'enfant avec le monde de la poésie, et l'école de rhétorique ne laissait pas le jeune homme devenir étranger à ce monde. On comprend combien les thèmes qu'on lui donnait à traiter dans cette dernière, avec les situations mélodramatiques, les motifs empruntés au romantisme le plus exagéré et les figures aventureuses qu'ils comportaient, devaient imprimer

[1] Quintilien, X, 1, 90.

d'essor à l'imagination, dans son vol, et l'engager à traiter les sujets d'une façon poétique, et dès lors, de même que les sujets, l'exposé aussi devait, tout porte à le croire, souvent affecter de se mouvoir sur la limite de la poésie, ou même être complétement empreint d'un esprit poétique. Le rhéteur Arellius Fuscus, le maître d'Ovide, affectionnait les descriptions toutes poétiques, à en juger par un échantillon que nous a transmis Sénèque[1], et ne se gênait pas de faire, en mainte occasion, des emprunts directs à Virgile. A l'inverse, Ovide reproduisit presque textuellement, dans ses poésies, mainte proposition de son autre précepteur, du rhéteur Porcius Latron; et si, de l'aveu de Sénèque[2], les propres discours de celui-ci à l'école, où il avait la réputation d'un bon déclamateur, n'étaient que des vers mis sous une autre forme, nombre d'élèves, ayant les mêmes dispositions, peuvent très-bien avoir fait comme lui. Ces habitudes enracinées de l'école persistaient, nécessairement, aussi dans la vie du monde. On demande maintenant, dit l'apologiste des modernes, dans le *Dialogue des orateurs* de Tacite (ch. xx), qu'il y ait dans le discours des beautés poétiques, tirées du sanctuaire de Virgile, d'Horace et de Lucain, et les discours du présent sont à ceux des temps antérieurs, ce que les nouveaux temples, resplendissants d'or et de marbre, sont aux anciens, construits en pierres de taille grossières et en briques informes. On peut en croire aussi le poëte disant, dans Pétrone[3], que beaucoup de ceux qui s'étaient essayés comme orateurs, se réfugièrent dans la poésie, comme

[1] *Controverses*, I, 3; éd. Bursian, p. 19 à 21.
[2] *Controverses*, II, 10; éd. Bursian, p. 136.
[3] *Satiricon*, c. CXVIII.

dans le port de la tranquillité, parce qu'il leur semblait plus facile de faire une pièce de vers que de produire une controverse émaillée de jolies sentences. La poésie avait, comme art de bien dire aussi, une grande affinité avec l'éloquence; on la regardait comme une des formes de la belle élocution, dans le sens le plus large du mot[1], et l'épithète « *facundus* » était une des plus communément attribuées, dans un sens honorifique, aux poëtes aussi. Par suite de ce contact et de cette mutualité de rapports multiples de la prose avec la poésie, la prose du peuple le plus positif et le moins poétique du monde se montre, à cette époque, plus étincelante de couleurs poétiques que celle de nul autre peut-être.

Ce fait à lui seul prouve, suffisamment, que l'attachement à la poésie, contracté par le commerce intime avec celle-ci, tenait bon pour la vie, et les allures toutes poétiques de la prose d'Apulée montrent que, si la réaction victorieuse des entichés de l'ancienne littérature parvint à modifier en partie ces effets, elle ne réussit pourtant pas à les supprimer[2].

Disons, pour terminer, que la possession des avantages de l'éducation scolaire se restreignit, au deuxième siècle, à des cercles plus étroits qu'au premier. Avec le temps, le mérite militaire et la connaissance pratique des affaires, avaient frayé, de plus en plus, à des hommes d'humble

[1] Tacite, *Dialogue*, ch. x : Ego vero omnem eloquentiam omnesque ejus partes sacras et venerabiles puto; nec solum cothurnum vestrum aut heroici carminis sonum, sed lyricorum quoque jucunditatem et elegorum lascivias et iamborum amaritudinem et epigrammatum lusus et *quamcunque aliam speciem eloquentia habeat* anteponendam ceteris aliarum artium studiis credo.

[2] H. Kretschmann, *De latinitate L. Apuleji Madaurensis* (Kœnigsberg, 1865), p. 17, etc..

naissance qui, partant, manquaient souvent d'éducation, l'accès de positions élevées, autrefois exclusivement ouvertes aux descendants de familles appartenant aux deux premiers ordres. Puis, ces ordres avaient reçu, dans leur sein, un nombre toujours croissant d'hommes, issus de provinces qui n'étaient encore arrivées à participer aux avantages de l'instruction romaine qu'à un moindre degré. Par ces deux raisons, il arriva aussi que l'ancienne éducation scolaire cessa d'être considérée, même dans les classes supérieures, comme indispensable, et le défaut d'instruction, d'y passer pour honteux ou ridicule. On racontait d'Auguste qu'il avait révoqué de son poste, comme manquant d'instruction, un légat consulaire, dont il avait vu un mot écrit comme on le prononçait dans les classes inférieures[1]. Un siècle et demi plus tard, Marc-Aurèle, ayant donné un ordre de campagne en langue latine, ne put se faire entendre de son entourage, probablement parce que ses officiers ne comprenaient rien à la façon de s'exprimer des personnes instruites. Le préfet du prétoire, Basséus Rufus, qui n'avait pas reçu la moindre éducation dans sa jeunesse, fit même observer à l'empereur, à cette occasion, que l'homme auquel celui-ci s'était adressé, n'entendait pas le grec[2]. Du reste, ce que Philostrate dit du succès que le sophiste Adrien obtint à Rome, même auprès des chevaliers et des sénateurs qui ne le comprenaient pas, suffit pour autoriser la supposition que la connaissance du grec aussi était devenue rare, dans les deux premiers ordres[3].

Déjà vers le milieu du deuxième siècle apparurent, à

[1] Suétone, *Auguste*, ch. LXXXVIII.
[2] Dion Cassius, LXXI, 5. — Exc. Vat., 106.
[3] Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 10, p. 256.

Rome, des signes nombreux et assez alarmants du déclin vers lequel s'acheminait la langue latine. Il y avait doute et controverse sur le sens[1] ou la forme[2] de beaucoup de mots; les savants différaient d'avis sur les règles fondamentales de la grammaire; on entendait des avocats se servir, à la barre des tribunaux, d'expressions empruntées au langage des gens du commun[3]. Le sentiment d'une incertitude et d'une confusion linguistiques toujours croissantes, le désir de réagir contre une barbarie qui envahissait tout, et, sans doute, aussi l'exemple d'efforts tout à fait semblables des Atticistes, sur le domaine de la littérature grecque, stimulaient l'ardeur des amis et connaisseurs de la langue et de la littérature, en les poussant à faire des recherches sérieuses dans les classiques anciens, dont nous voyons tant occupés les cercles de la société d'Aulu-Gelle. Ils espéraient parvenir, à l'aide de ces études, à regagner un terrain solide, ainsi qu'à rétablir la pureté et la clarté de l'expression. Mais ces efforts, qui partaient de si bonnes intentions, ne pouvaient, même dans le cas le plus favorable, exercer leur influence que sur de petits cercles; vis-à-vis de la prépondérance énorme des influences contraires, activement et incessamment appliquées depuis le troisième siècle, sur tout le domaine de la latinité, à con-

[1] Aulu-Gelle, XVI, 5 : Pleraque sunt vocabula, quibus volgo utimur, neque tamen liquido scimus, quid ea proprie ac vere significent, sed incompertam et volgariam traditionem rei non exploratæ secuti videmur magis dicere quod volumus, quam dicimus (au sujet du sens de « vestibulum »).

[2] *Ibid.*, XIV, 5 (Dispute entre deux grammairiens « non pari in urbe Roma nominis » sur le point de savoir si le vocatif d' « egregius » est « egregie » ou « egregi ».

[3] *Ibid.*, I, 22 : Superesse (pour « advocatum esse ») dicitur non in compitis tantum et in plebe volgaria, sed in foro, in comitio, apud tribunalia.

sommer la ruine et la destruction de la langue et de la culture intellectuelle, leur impuissance ne comptait pas. Mais cette époque postérieure est hors des limites du cadre dans lequel doivent se renfermer nos considérations; revenons donc au tableau de l'état des belles-lettres, pendant les deux premiers siècles de l'empire.

Une circonstance très-importante, concourant, avec l'instruction que recevait la jeunesse, à procurer à la poésie une si grande influence sur l'ensemble de l'éducation, dans ce temps-là, c'est que ce temps avait eu la chance de recueillir l'héritage de l'époque la plus brillante de la poésie latine, de l'âge ou, comme on dit ordinairement, du siècle d'Auguste. Il suffit de nommer Virgile, Horace, Tibulle, Properce et Ovide (car de maint autre poëte célèbre à la même époque, comme de Varius par exemple, il n'est guère resté que le nom), pour se figurer toute la richesse et tout l'éclat de cette exubérance de productions poétiques, qui mûrirent alors simultanément, dans la courte période de la durée d'une génération humaine. Tous les genres y étaient représentés : le poëme épique et l'ode, l'élégie d'amour, tendre ou passionnée, et la satire, l'idylle et l'épître poétique, le poëme descriptif et le poëme didactique; même le drame ne manquait pas, quoique, dans ce genre, il ne se créât plus rien de viable; le temps de la production dramatique était passé sans retour; aussi les pièces d'alors n'existent-elles même pas pour nous. Mais, sur tous les autres domaines, ce qui se faisait était parfait dans

son genre. Il ne peut venir à l'idée de personne d'assimiler ces œuvres à ce que la poésie en général a créé de suprême ; on ne saurait, un instant, se faire illusion sur le défaut d'originalité qui y règne, ni jamais oublier, même en présence du riche talent, du grand art d'exposition, de la grâce accomplie, de la sûreté et de la pureté du goût, ainsi que de la haute instruction de ces poëtes, qu'ils manquaient de véritable génie. De même que la muse était venue, de Grèce, trouver « le rude peuple des Quirites », après qu'il eut vaincu Annibal, sa nouvelle poésie ne voulut jamais suivre d'autres voies que celles des Grecs, dont elle se reconnaissait hautement et sciemment l'élève. Mais, soit qu'elle choisît d'autres exemples que ces anciens, qu'elle préférât notamment les modèles alexandrins comme plus faciles à atteindre, soit que l'intelligence de l'art grec eût, depuis lors, infiniment gagné en finesse et en profondeur, les contemporains d'Auguste réussirent, dans la reproduction de la noblesse et des beautés de la forme grecque, bien autrement que ceux des Scipions, de Sylla et de Cicéron même, dont les œuvres durent, en conséquence, paraître pénibles, informes et rudes, à côté des nouvelles productions. On créa, sur tous les domaines, des formes nobles et pouvant servir de modèles, pour chaque manière de sentir et pour chaque mode d'exposition ; la structure des vers, l'art de la composition, furent élevés à une hauteur en rapport avec ce qu'exigeait la parfaite intelligence de l'art grec, à laquelle on était arrivé ; mais surtout on fit, dans le travail de la langue, pour la poésie, ce que Cicéron avait déjà fait pour la prose ; et ce fut là la plus grande et la plus durable création de cette époque. De même que Cicéron avait été le fondateur d'une prose en harmonie avec les progrès de l'instruction, de même les poëtes du temps

d'Auguste furent les créateurs d'une nouvelle langue poétique. Ils développèrent l'expression poétique à laquelle se prêtait le latin, dans tous les sens, d'une façon dont on avait, auparavant, à peine l'idée, et lui conférèrent les dons de la richesse, de la variété et de l'abondance, la beauté et la grâce, ainsi que la dignité et la force. Ils ont exercé ainsi une immense influence, non-seulement sur toute la littérature, poésie et prose, des siècles suivants de l'antiquité, mais sur celle de tous les temps postérieurs, indistinctement, et cette influence, ils la garderont probablement à jamais, tant qu'il y aura une littérature. Ces poëtes étaient animés d'un patriotisme vrai et foncièrement romain; ils tenaient à mettre leur nation en possession du seul avantage qu'elle eût encore à envier à la Grèce. Disputer aux Grecs le prix sur le domaine des beaux-arts, ou sur celui de l'astronomie, ne paraissait pas digne du grand peuple qui avait montré qu'il excellait, comme nul autre, dans l'art de dominer les peuples, et savait ménager les vaincus, ainsi que réduire les superbes par la force des armes[1].

Doter en propre de cette gloire aussi ce grand peuple et la langue de leur patrie, tel était le grand but auquel tendaient, sérieusement, les poëtes contemporains d'Auguste, et ils ont réussi à l'atteindre, dans la mesure de ce qui était humainement possible.

Ils étaient soutenus, dans la poursuite de ce but, par la conscience, qui le relevait encore, de ne pas travailler pour un pays et un peuple seulement, mais pour l'humanité, de créer des œuvres qui seraient le bien commun de toutes les littératures du monde. Ennius avait été fier de

[1] Virgile, *Énéide*, VI, 848-854.

faire de la poésie pour les dominateurs de la péninsule italique, Virgile et ses contemporains savaient qu'ils en faisaient pour l'humanité, et il y avait, en effet, dans la vue planant sur un horizon de cette immensité, de quoi donner le vertige. On connaît la prophétie d'Horace, « que les peuples les plus lointains apprendraient un jour à le connaître[1] », de laquelle il n'y a rien à rabattre, n'eût-elle été, ce qui est possible, mise dans la bouche d'Horace que plus tard, par un poëte interpolateur. Le fait est que cette prophétie s'est réalisée à la lettre, ainsi que celle d'Ovide, prédisant que les plaintes proférées par lui de son exil, sur les rivages arides du Pont-Euxin, franchiraient un jour les terres et les mers, et y retentiraient de manière à être entendues de l'Orient à l'Occident[2]. Leurs prédictions se sont même, en partie, réalisées déjà de leur vivant; Ovide pouvait se vanter d'être lu dans le monde entier[3], Properce, dire[4] que la gloire de son nom avait pénétré jusque chez les habitants des bords glacés du Borysthène. Il est probable, en effet, que les œuvres des poëtes vivants étaient lues partout où des instituteurs romains prenaient pied.

Même en se faisant la plus haute idée du grandiose de l'organisation politique de ce nouvel empire, qui embrassait le monde, de l'immensité de ses ressources et de la puissance conquérante de la langue latine, on est étonné de la rapidité avec laquelle les Romains réussirent à établir, par le lien des relations mutuelles, « l'union entre tant de langues discordantes et barbares ». Il ne s'était guère

[1] Horace, *Odes*, II, 20.
[2] Ovide, *Tristes*, IV, 9, 19-24.
[3] *Ibidem*, 10, 128.
[4] II, 7, 19.

écoulé plus de vingt ans depuis l'entière soumission de la Pannonie, quand Velléjus Paterculus écrivit son histoire, et déjà la connaissance de la langue, et même des lettres latines, s'était répandue sur une foule de points de cette région inculte, âpre et toute barbare, qui embrassait la partie orientale de l'Autriche, avec la Hongrie en particulier. Une partie des provinces plus anciennes de l'Occident appartenaient, déjà du temps d'Auguste, au domaine de la littérature latine. Tite-Live commença un de ses livres de date postérieure par une phrase disant qu'il avait déjà acquis assez de gloire, et ne continuait son œuvre que pour donner un aliment à son esprit, tourmenté par le besoin d'activité ; et le rayonnement de cette gloire de l'historien s'étendait, alors déjà, bien au-delà des frontières de l'Italie, puisqu'elle détermina, notoirement, un Espagnol à venir exprès de Gadès à Rome, pour faire la connaissance de Tite Live, et que, ce but atteint, notre voyageur s'en retourna immédiatement chez lui. Dès lors, les provinces se nourrissaient du rebut de la production littéraire de Rome. Horace, disant adieu au second livre de ses *Épîtres*, le fait avec l'augure que ce livre, après avoir été, à force de passer de main en main, assez chiffonné par le public romain, aura le sort ou de servir de pâture aux mites, oublié dans quelque coin silencieux, ou d'être envoyé en ballot à Utique ou à Ilerda (Lérida en Espagne)[1]. Mais aussi les meilleurs livres, ceux qui rapportaient le plus aux libraires, passaient la mer[2].

Si les coryphées de la littérature recueillaient alors, dans

[1] Horace, *Épîtres*, I, 20, 11-13.
[2] Le même, *Art poétique*, 345.

un certain sens, déjà de leur vivant, le bénéfice de la gloire de leurs noms dans le monde, à plus forte raison étaient-ils sûrs de la satisfaction la plus complète et la plus éclatante de leur ambition à Rome même, où leurs poésies que, suivant la mode récemment introduite, ils récitaient eux-mêmes devant de grandes réunions, passaient immédiatement aussi, comme nous l'avons vu, dans l'usage de l'école, ou étaient chantées sur les théâtres, aux applaudissements de milliers d'auditeurs; où, enfin, un commerce de librairie très-étendu et très-actif, s'appliquait au soin d'en multiplier les exemplaires, et d'en trouver le placement. Virgile, qui d'ailleurs, comme on sait, ne vécut pas assez longtemps pour assister à la publication de son *Énéide*, eut un tel succès avec les poésies qui marquèrent son début, les *Églogues*, qu'il était devenu commun de les entendre débiter sur la scène, par des chanteurs. Une actrice du nom de Cythéris, fort en vogue dans les cercles littéraires du temps, après avoir été la maîtresse de Marc-Antoine, puis celle du poëte Cornélius Gallus, qui la chanta dans ses vers, sous le nom de Lycoris, doit avoir chanté, en scène, la sixième églogue, dans laquelle Virgile célèbre la gloire poétique de son ami Gallus. Virgile s'étant, en pareille occasion, une fois trouvé présent au théâtre, tout le peuple se leva et salua le poëte, avec un aussi profond respect qu'Auguste lui-même. Effectivement, l'hommage d'une pareille distinction n'était, en général, rendu qu'à la personne de l'empereur et aux membres de la famille impériale. Quand Virgile, dans les derniers temps de sa vie, qu'il passa en majeure partie dans l'Italie méridionale, à Naples notamment, venait par exception à Rome et y apparaissait en public, il était, chaque fois, obligé de se réfugier dans une maison,

pour se dérober à la foule, qui le suivait partout et se le montrait mutuellement[1].

Maintenant, il faut reconnaître que la gloire et la popularité de Virgile, auprès de ses contemporains et de la postérité, et par conséquent aussi l'influence de sa poésie, ont été plus grandes que celles d'aucun autre poëte latin, qu'elles ont été, disons-le, positivement sans exemple dans le monde. La comparaison que l'on a faite de sa popularité avec celle de Schiller, se justifie notamment parce que, dans le cas de chacun de ces deux poëtes, le sublime, l'idéal, tout ce qui ennoblit l'art, a eu évidemment le privilége d'entraîner les masses plus encore que leur tendance à le rendre populaire, bien que, semblerait-il, celle-ci seule devrait les attirer, l'autre les rebuter, au contraire, et les intimider. Le fait est, cependant, que les hommes s'attachent avec plus de reconnaissance, d'amour et de respect à l'esprit qui, les tirant de leur humilité, les élève à soi et les pénètre du sentiment qu'il y a, dans eux tous, des affinités avec les natures supérieures, qu'à celui qui condescend à se mettre à leur niveau. La poésie de Virgile pénétra dans toutes les classes, nonobstant les différences d'éducation, et dans toutes les couches de la société; même les artisans et les boutiquiers avaient ses vers constamment à la bouche, et y prenaient leurs devises. Il n'y avait pas d'homme si peu instruit qu'il ne fût en état de placer, dans l'occasion, quelques bribes de l'*Énéide*, et dans les festins, où l'on amusait les convives avec des tours de jongleurs, l'imitation de voix d'animaux et la représentation de farces, on n'en entendait pas moins aussi déclamer, souvent affreusement, il est vrai,

[1] Ribbeck, *Virgilii ed. minor*, p. XXIII et XXIV.

des passages de cette épopée[1]. Dans les moments graves de la vie, on ouvrait alors Virgile, comme on ouvre aujourd'hui la Bible, et on considérait comme un oracle de la destinée le passage sur lequel tombait le regard[2]. Cette pratique superstitieuse reprit faveur au temps de la Renaissance[3]. Dans les cercles littéraires, le 15 octobre, anniversaire de la naissance du poëte, était, paraît-il, fêté par un grand nombre de ses admirateurs[4], et les oracles des temples, comme, au troisième siècle encore, ceux de Préneste et de Padoue, répondaient en vers de Virgile[5]. Aucun autre poëte, nous le répétons, n'a jamais atteint à ce degré de popularité, vraiment inouï.

Cependant, Properce et Ovide aussi devinrent vite familiers à des cercles nombreux, ainsi que le montrent les murs des ruines de Pompéji, où, indépendamment de vers de Virgile, en partie visiblement écrits par des écoliers, on en voit aussi des deux poëtes précités, et d'autres encore, griffonnés avec le poinçon d'usage, les uns cités textuellement, les autres parodiés, notamment à la basilique, qui servait de promenade au monde élégant[6].

Pour l'explication de cette popularité, rappelons aussi ce

[1] Pétrone, *Sat.*, 39 et 68.
[2] Marquardt, *Manuel*, IV, 112.
[3] Burckhardt, *Culture de la Renaissance*, 528 (en allem.).
[4] Martial, XII, 67. — Pline le Jeune, *Lettres*, III, 7.
[5] Marquardt, III.
[6] Zangemeister, *Inscr. Pompej. parietariæ* (C. I. G., IV, ind. 259-261). Outre Virgile, on y voit figurer Properce, Ovide et Lucrèce (I, 1); échos de Tibulle, II, 6, 20 (n° 1837), sur lequel il faut voir aussi Lucien Muller, *Tibulle*, p. 63, etc.; n° 1069 *a* (barbarus ære cavo tubicen) est probablement d'un poëte épique inconnu; les n°s 1118 et 1928 ont un caractère élégiaque. — On trouve aussi dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* (II, 4967, 31) le commencement de l'*Énéide* (Italicæ tegulæ stilo inscr. Litteræ sæculi primi, ni fallor, dit Hubner).

que Jacques Grimm a dit à propos de Schiller. Suivant Grimm, la poésie qui plaît à la multitude serait celle qui plane, et pour le style et pour les idées, au sommet de la culture intellectuelle du présent, attendu que la vieille manière du passé vieillit également pour le peuple, désireux de s'élever, lui aussi, à la hauteur des vues dominantes de l'actualité, et de s'y faire initier. La multitude, susceptible d'être impressionnée par une belle poésie, tient précisément à la savourer avec tous ses avantages nouveaux, pour lesquels elle n'hésite pas à renoncer à l'ancien [1]. Cependant, une propagation aussi générale de la poésie n'eût pas été possible, dans l'âge d'Auguste, sans le concours des influences de l'école. Or, avec ces dernières, concourait encore celle du théâtre, où, comme tout porte à le croire, on chantait souvent des poésies [2]. Ajoutons que ces influences étaient fortement secondées par la vive impressionnabilité des hommes du Midi, pour l'euphonie et le rhythme, par le grand plaisir qu'ils prenaient à l'une et à l'autre. En effet, encore aujourd'hui, il se mêle un peu de sensualité, chez les Italiens même bien élevés, aux transports avec lesquels ils jouissent de leur poésie nationale. Or, le sens de l'euphonie et du rhythme était plus fin et plus développé encore dans l'antiquité, où la prose aussi avait des exigences pareilles, et les Grecs avaient même ce sens à un plus haut degré que les Romains.

Cependant, le goût de ces derniers pour les phrases d'une belle sonorité, était aussi très-vif, ainsi que le montre, entre autres, le rapport de Philostrate sur les applaudissements qui accueillirent, à Rome, le Phénicien Adrien,

[1] J. Grimm, *Mélanges*, I, 391, etc. (*Discours sur Schiller.*)

[2] Voir au livre VI et au chapitre de *la Musique*, dans les deux volumes précédents de cette traduction.

professeur d'éloquence sous Marc-Aurèle et Commode. Chevaliers et sénateurs, se faisant avertir du moment où il entrait en chaire, désertaient le théâtre et se portaient en foule à l'Athénée, ceux-là même qui n'entendaient pas le grec. On admirait la sonorité de son organe, la cadence, la modulation et le rhythme de son discours, et on y prêtait l'oreille avec le même délice qu'au chant mélodieux du rossignol[1].

Mais, même abstraction faite de toutes les circonstances qui la favorisaient accessoirement, la poésie classique de l'âge d'Auguste ne pouvait manquer de produire un effet immense sur le monde cultivé de la période suivante. Celle-ci fut essentiellement improductive, mais elle avait la sensitivité délicate d'une haute culture. A une époque pareille, la production de nombreux chefs-d'œuvre poétiques accomplis, l'établissement de formes pouvant servir de modèles dans les branches les plus diverses, mais avant tout, la création d'une langue poétique nouvelle, d'une beauté ravissante et d'un éclat éblouissant, devaient nécessairement provoquer, le plus largement possible, l'instinct de l'assimilation et de l'imitation. « Tous les hommes, » dit Goethe[2], « ont pour les œuvres d'art un goût inexprimable; mais l'homme n'apprend rien, ne jouit de rien, sans aspirer aussitôt à produire lui-même. Tel est, au fond, le propre de la nature humaine, telle, on peut le dire sans exagérer, la nature même de l'homme. » Ainsi une grande extension du dilettantisme apparaît, à toute époque de haute culture, comme la conséquence nécessaire d'un grand et riche développement

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 10, p. 256.
[2] *Du dilettantisme*, 31, 425.

de l'art. L'Allemagne aussi a fait cette expérience, sur le domaine de la poésie tout d'abord. Elle a eu une époque de floraison poétique sans pareille, qui la dota d'une langue poétique dont elle avait besoin. Là aussi, la génération suivante a mis une ardeur et un empressement d'activité excessifs à s'emparer du précieux héritage, pour s'assurer de tous les moyens d'en user et d'en abuser, en reproduisant continuellement ce dont elle avait pris possession. On pourrait admettre, même à défaut de l'affirmation de témoignages positifs, que les choses durent se passer de même, au temps qui suivit l'âge d'Auguste. Les tentations dans lesquelles induit une langue cultivée, « qui image et pense pour nous », étaient tout aussi irrésistibles alors, les illusions des amateurs poëtes sur le mérite de leurs productions, les mêmes que de nos jours; aussi, ne pouvaient-elles manquer de suggérer les mêmes observations aux spectateurs impartiaux de ce mouvement d'agitation littéraire. « La poésie, » dit un spirituel auteur, du temps de Néron, « a fait bien des dupes. Il suffit qu'un homme ait réussi à mettre un vers sur ses pieds, et à tisser, dans une période, une pensée un peu délicate, pour qu'il se croie déjà parvenu sur les hauteurs de l'Hélicon[1]. » Le dilettantisme était favorisé, du reste, par cette liaison plus intime de la poésie avec l'école qui devait, probablement, avoir pour conséquence une pratique plus ou moins générale d'exercices poétiques, auxquels on se livrait, à l'instigation des maîtres, ou sans eux, dans le seul but d'arriver à posséder complétement la forme, et d'acquérir la virtuosité, dans une prose fleurie et pleine de mouvement. Il

[1] Pétrone, *Sat.*, ch. CXVIII.

devait, d'ailleurs, y avoir de l'attrait à continuer l'exercice et à se ménager la conservation du bénéfice de cette habileté de forme acquise, même pour ceux qui ne se faisaient pas l'illusion de considérer comme original et leur appartenant en propre le produit de simples réminiscences, ce qu'ils s'étaient, en autres termes, seulement assimilé par la communion de l'esprit ou du sentiment. Mais, indubitablement, le plaisir que l'on trouvait au succès, réel ou imaginaire, obtenu dans ces exercices poétiques, qui ont du reste, pour le dire en passant, prêté beaucoup aux interpolations, dans les textes des poëtes qu'on lisait le plus, entraîna plus d'un amateur à se faire un but d'une occupation, qui, d'abord, n'avait été regardée par lui que comme un moyen d'étude. Même parmi les véritables odes d'Horace, qui pourtant n'exerçait peut-être que trop sévèrement sa critique sur lui-même, il se trouve assez d'exercices en vers dont le mérite consiste uniquement dans la forme. Or si Horace fut, d'après le jugement de Quintilien, le seul poëte lyrique latin qui méritât d'être lu, on pouvait bien admettre que tout l'art lyrique du temps postérieur au règne d'Auguste fût surtout une poésie d'écoliers et d'amateurs.

Les rapports politiques de l'empire, les intérêts et les inclinations des gouvernements, des cours et des cercles approchant de celles-ci, concouraient, avec les influences de l'école et de la poésie classique du temps d'Auguste, à tourner principalement vers la poésie les vocations, les goûts d'amateur et les occupations littéraires. La pacification générale qui suivit la bataille d'Actium et le dépérissement de la vie politique, depuis l'avénement d'Auguste à la monarchie, fermèrent presque entièrement au peuple romain les deux domaines sur lesquels son génie avait

déployé tant de richesse et de vigueur, pendant des siècles. Une masse de talents, de forces et d'ardeurs, que cette révolution avait poussés hors de leur voie naturelle, se rejetèrent alors sur la littérature. Mais, là aussi, les portions du champ qui avaient été cultivées avec le plus de succès, sous la république, n'étaient plus que partiellement ouvertes à leur activité : la liberté de la parole était entravée, la tâche de l'historien, jusqu'au temps de Nerva et de Trajan, qui procura de nouveau aux hommes « la rare bonne fortune de pouvoir penser ce qu'ils voulaient et dire ce qu'ils pensaient », pleine de périls, déjà sous le régime, autrement si tolérant, d'Auguste. Titus Labiénus, l'un des derniers républicains et l'irréconciliable adversaire du nouvel ordre de choses, à Rome, crut devoir passer, en faisant publiquement la lecture de son histoire des événements les plus récents, des pages entières, sans autre explication que ces mots : « Voilà ce qui ne sera lu qu'après ma mort. » Cela n'empêcha pas la condamnation de son œuvre à être brûlée, sentence d'une rigueur inouïe jusque-là. Quant à l'auteur, il ne voulut pas survivre à la destruction de son livre; s'étant fait transporter au lieu de la sépulture de ses ancêtres, il s'y enferma, comme un homme qui se ferait enterrer vivant. Onze ans après la mort d'Auguste, Crémutius Cordus fut mis en accusation, pour avoir appelé, dans ses Annales, Brutus et Cassius les derniers des Romains; il prévint une condamnation certaine, en se faisant volontairement mourir de faim. Ses livres furent également brûlés. Dans des temps pareils, la poésie offrait aux esprits paisibles, désireux de trouver un aliment idéal pour leur vie, en même temps que d'échapper à la réalité, un asile qui devait leur convenir doublement. Mais cet asile non plus n'était parfai-

tement sûr; l'âme des puissants de la terre s'irritait facilement; pour qu'elle s'émût, il suffisait quelquefois du simple choix d'un sujet, d'allusions apparentes ou réelles au présent, offertes par tel ou tel passage. Ainsi, sous Tibère, le dernier rejeton de l'illustre maison des Scaurus encourut la mort, par sa tragédie d'*Atrée*. Ce vers notamment : « La sottise des rois doit être supportée, » y parut mériter le supplice[1]. Mais de pareils dangers ne menaçaient, naturellement, que dans les cas les plus rares les poëtes véritablement soucieux de les éviter, et ne pouvaient préjudicier aux inclinations poétiques de cet âge. Il est dit expressément, dans le *Dialogue des Orateurs* de Tacite, que la poésie est une occupation qui se justifie principalement par le fait d'exposer moins au danger de causer des froissements que celle des orateurs[2]. C'est ainsi que la poésie surtout remplit la grande lacune laissée, par la chute de la république, dans la vie de Rome, et ce n'est nullement par suite de la variabilité des caprices humains, comme l'expose Horace, dans son *Épître à Auguste*, que le peuple romain, dont l'activité avait autrefois un tout autre but, en était venu à ne plus s'enflammer d'un beau zèle que pour la profession littéraire, que les fils et leurs graves pères se ceignaient le front de feuillage, et que, savants et ignorants, se mettaient partout à écrire des poésies[3].

Auguste alla, de la meilleure grâce, au-devant de cette

[1] Tacite, *Dial.*, ch. II : Nam postero die quam Curiatius Maternus Catonem recitaverat, eum offendisse potentium animos diceretur, tamquam in eo tragœdiæ argumento sui oblitus tantum Catonem cogitasset, etc.

[2] *Dial.*, ch. X : Illud... quod plerisque patrocinatur, tamquam minus obnoxium sit offendere poetarum quam oratorum studium.

[3] Horace, *Épîtres*, II, 1, 107 à 117.

direction. Après le bienfait du retour de la tranquilité et de l'ordre, si longtemps désirés, qu'apportait l'empire, c'étaient la protection et l'encouragement des tendances intellectuelles, tant qu'elles ne chercheraient pas à franchir les barrières établies, qui devaient réconcilier avec le césarisme les gens instruits; tandis qu'à Rome les masses étaient dédommagées de la perte de la liberté, par de grands progrès dans l'amélioration de leur condition matérielle, ainsi que par des fêtes et des parades fastueuses.

La sollicitude qu'Auguste et les grands personnages qui l'approchaient le plus, comme Messala et Mécène surtout, témoignèrent pour ce nouvel et florissant essor de la poésie, sollicitude partagée aussi par les princesses de la maison impériale, est devenue à bon droit proverbiale, Ce qui fut, sans doute, encore d'un plus grand effet que la faveur de ces cercles, auxquels on vit se rallier même le frondeur Asinius Pollion, ce fut leur propre exemple. Auguste était à la hauteur de la culture de son temps; l'intérêt qu'il prenait à la littérature était sincère, et il le témoigna, non-seulement en poussant et secourant les poëtes et les gens de lettres, mais encore en faisant paraître au grand jour la vive part qu'il prenait à leurs travaux, par sa bienveillance et la patience avec laquelle il écoutait leurs lectures. C'est à lui qu'est due l'origine du quatrième livre des *Odes* d'Horace, ainsi que la conservation de l'*Énéide* de Virgile, et ce fut lui qui permit à Horace de lui adresser l'épître dans laquelle ce poëte mit en parallèle la poésie ancienne et la nouvelle. De plus, Auguste ne se fit pas faute de s'essayer lui-même comme auteur, surtout en prose, il est vrai; quant à la poésie, il ne s'en occupa, dit Suétone, que superficiellement.

Cependant, il existait de lui un poëme, en hexamètres, sur la Sicile, et un petit recueil des épigrammes qu'il avait l'habitude de faire au bain. Il détruisit une tragédie, intitulée *Ajax*, avant qu'elle ne fût achevée ; « son Ajax, disait-il, s'était noyé dans une éponge ». C'est bien assez de poésies, pour l'œuvre d'un grand politique qui avait la mission de reconstituer le monde sur de nouveaux fondements. Asinius Pollion, Messala, Mécène, faisaient aussi des vers. Les poésies de ce dernier confirmaient, d'après ce que l'on en rapporte, cette observation, s'appliquant également à d'autres domaines de l'art, que le goût le plus pur et la plus grande rectitude d'esprit, dans le jugement des productions d'autrui, ne préservent pas toujours celui qui les possède du mauvais goût et de l'affectation, dans ses propres essais. Les drôleries poétiques de Mécène étaient, comme tout ce qu'il composait, écrites dans une manière ampoulée et un style corrompu ; Auguste riait « des petites boucles onctueusement parfumées » de ce style « frisé comme avec le fer chaud » ; Sénèque en a conservé un échantillon dans lequel Mécène, cet homme si remarquable d'ailleurs, appuie sur le prix que fait attacher à la vie l'habitude de vivre, dans des vers qui rappellent plus l'humeur un peu cynique de Heine que la bonhomie de La Fontaine, auteurs qui ont, tous les deux, traité aussi le même sujet.

Tibère, qui s'appliquait, avec la plus grande ardeur, aux études nécessaires pour compléter l'éducation en général, était admirateur des Alexandrins et affectionnait particulièrement l'érudition mythologique, dont ils aimaient à parer leurs œuvres. Dans ses poésies grecques, il imita Euphorion, Rhianus et Parthénius. Il composa aussi en latin une poésie lyrique, une élégie sur la mort de Lucius César (en l'an de Rome 755), événement qui le rap-

prochait d'un grand pas du trône lui-même[1], alors âgé de 43 ans. Il existait aussi de lui des poésies légères[2]. Il est peu probable qu'une nature aussi grandement douée et aspirant aux grandes choses, comme celle de Tibère, eût condescendu à se prêter au dilettantisme poétique, s'il n'y avait pas été presque fatalement porté par sa tendance à s'approprier la culture de son temps, dans sa plus grande étendue. Le noble Germanicus trouva également, dans sa vie si agitée, des loisirs pour la poésie ; il laissa, entre autres compositions, des comédies grecques.

Caligula se borna à l'étude de l'art oratoire, dans lequel il acquit une certaine habileté. Claude composa nombre d'ouvrages savants, mais seulement en prose. Néron fut le premier empereur et demeura le seul qui fit de la poésie non pour s'amuser, se divertir, ou remplir ses moments libres, mais avec la prétention d'occuper une place éminente dans le monde poétique. Il était resté étranger à toute culture de l'esprit sérieuse et fondée sur une étude raisonnée de principes dont l'avaient détourné son naturel et son entourage. Sa mère doit l'avoir dissuadé de l'étude de la philosophie, qu'elle regardait comme incompatible avec l'éducation d'un prince destiné à l'empire ; son précepteur Sénèque, de l'étude de la littérature ancienne, pour retenir plus longtemps l'élève dans l'admiration des œuvres du maître. Bien qu'avant comme après son avénement au trône, quand il n'avait pas encore accompli sa dix-septième année, Néron se produisît, avec ses déclamations, devant de grandes assemblées, il n'en était pas moins obligé de se faire écrire ses discours publics par

[1] Suétone, *Tibère*, ch. x.
[2] Pline le Jeune, *Lettres*, V, 3, 5.

Sénèque, ce qui étonnait beaucoup. Il fut le premier empereur qui fit servir à son usage la plume d'autrui. Mais, moins il eut l'avantage d'une éducation scientifique, plus il mit de variété dans son dilettantisme en fait de beaux-arts. On a déjà parlé, au tome III, de son application à la musique, dans laquelle consistait, comme il le croyait, sa force principale. Il jouait avec le ciseau et la baguette du modeleur, et mettait presque autant d'ardeur à faire de la poésie qu'à chanter et à jouer des instruments de musique. Dans cette dernière occupation, il voyait en même temps, comme le pense Tacite, un moyen de contrebalancer, dans l'opinion publique, le mauvais effet que pouvaient y produire ses autres exercices artistiques, réputés plus malséants pour un prince. Il est difficile de bien déterminer s'il eut réellement du talent pour la poésie, et dans quelle mesure. Tacite ne lui en accorde point du tout. Suivant cet historien, Néron « s'entourait de gens faisant des vers avec une certaine facilité, mais peu éminents et d'une renommée douteuse. Ces gens se réunissaient, rajustaient ensemble les vers qu'ils apportaient tout faits, ou composaient séance tenante, et brodaient sur le canevas des mots que leur jetait fugitivement l'empereur, de manière à en faire sortir quelque chose. C'est ce que trahit aussi le caractère de ces poésies, qui manquent de ressort, ainsi que d'originalité, et ne sont pas d'un seul jet. » On ne se trompera guère, en admettant que nombre de poésies des grands personnages du temps, jouant les poëtes, comme par exemple les élégies qu'ils dictaient, pendant leur digestion, couchés sur des lits de repos en bois de citre, devaient être nées dans des conditions semblables, d'autant plus que les grands devaient sans doute, alors, sur ce domaine aussi bien que sur celui

du savoir proprement dit et de l'érudition, considérer comme leur propriété légitime, et se croire parfaitement en droit de faire valoir, en conséquence, les services de leurs clients, de leurs esclaves et de leurs affranchis[1]. Dans les poésies de Lucius Vérus aussi, le meilleur, disait-on, avait été fait par ses amis, gens de talent[2]. Il est vrai que, d'un autre côté, Suétone prend, à cet égard, la défense de Néron, qui, d'après cet historien, aurait eu d'autant moins besoin de se parer des plumes d'autrui que, chez lui-même, les vers coulaient de source. Les compositions écrites de la main de Néron, qu'il avait eues sous les yeux, n'étaient évidemment, dit-il, ni des pièces remaniées, ni des copies, mais avaient entièrement le caractère de compositions originales, tant il y avait de ratures, de corrections et de substitutions. Les poésies de Néron étaient nombreuses et variées, consistant en petits badinages, comme la pièce où il est question des cheveux d'ambre de Poppée, en satires, en poésies lyriques, composées pour le chant avec accompagnement de la cithare, et parmi lesquelles figuraient probablement aussi des solos de tragédies, enfin, dans une épopée, la *Troïque*, dans laquelle Pâris, apparaissant comme le héros principal, l'emporte, sans faire connaître qui il est, dans un combat de lutteurs, sur tous ses adversaires, y compris Hector lui-même. Un autre poëme épique, dans lequel il voulait embrasser toute l'histoire romaine, ne paraîtrait avoir existé qu'en projet. Martial qui, généralement, traite Néron fort mal, rend pourtant justice à ses poésies[3]; quelques vers, conservés par

[1] Perse, *Sat.*, I, 51, etc.
[2] *Histoire Auguste, Vie de L. Vérus*, ch. II.
[3] Martial, VIII, 70, 8 : Carmina docti Neronis.

hasard, dans lesquels Néron décrit le cours du Tigre, qui se perd souterrainement, pour ne reparaître qu'au loin, témoignent au moins d'habileté de facture.

Dans les fêtes que Néron, le premier, institua en prenant modèle des Grecs, ou fêtes Néronées, qui devaient se renouveler de cinq en cinq ans, mais paraissent n'avoir été réellement célébrées que deux fois, en 60 et en 65, les concours de musique, dans la plus large acception du mot, comprenant aussi la poésie[1], formaient l'objet capital du programme; et les apologistes de la nouvelle institution pensaient que les victoires des orateurs et des poëtes seraient un stimulant, pour l'essor de talents nouveaux[2]. Mais de fait, Néron entendait y briller seul, comme poëte tout comme musicien; la participation, d'après son désir, de ce qu'il y avait de plus aristocratique, n'avait pour but que de rehausser sa gloire; c'est à lui que fut décernée la couronne, et, lors de la seconde célébration de cette fête, il fit la lecture de sa *Troïque*. En général, il ne pouvait souffrir que la célébrité d'aucun autre poëte fît concurrence à sa propre gloire. Lucain, qu'il avait attiré dans son cercle poétique, ne tarda pas à lui porter ombrage. L'empereur, assistant un jour à une lecture de ce poëte, sortit brusquement, et, comme il paraît, lui défendit même de jamais reparler en public[3]. A la fin de l'année 62, ou au commencement de 63, Lucain se laissa entraîner à l'hostilité ouverte contre la cour, puis trempa dans la conspiration de Pison, dont la découverte amena sa mort. Mais, quelque dangereux qu'il fût, à Rome, de

[1] Voir tome II, p. 254.
[2] Tacite, *Annales*, XIV, 21.
[3] Genthe, *De vita Lucani*, p. 23, 73.

prétendre a une véritable célébrité, comme poëte, sous Néron[1], il était prudent, nécessaire même, pour quiconque avait des rapports avec ce prince, de faire parade d'intérêt et de goût pour la poésie, de se produire même, autant que possible, avec des essais poétiques, propres à mettre en relief les productions de l'empereur lui-même. Il n'est pas douteux, pour qui connaît cette époque-là, que ce calcul y contribua beaucoup à l'accroissement de l'activité sur le domaine de la poésie. Parmi les reproches élevés contre Sénèque, par ses ennemis, figurait aussi celui qu'il s'était plus vivement et plus fréquemment appliqué à la versification, depuis que Néron témoignait de l'amour pour la poésie[2].

Il y eut un changement complet, à cet égard, sous Vespasien, qui, personnellement tout à fait étranger à la poésie, n'en favorisa et encouragea pas moins, avec libéralité, précisément les talents hors ligne, même parmi les poëtes. Mais son fils Titus, qui, enfant, avait vécu à la cour de Néron, avait lui-même, pour la poésie latine et grecque, un talent et une facilité suffisante même pour l'improvisation ; il chanta même une comète, dans une pièce de vers « superbe », suivant l'expression de Pline l'Ancien, et Pline le Jeune aussi le nomme parmi les poëtes. Sous Domitien, les rapports du temps de Néron reparurent, à bien des égards, une oppression même plus terrible encore s'appesantit sur les esprits; mais les efforts poétiques n'en furent pas moins sincèrement favorisés et encouragés, surtout par l'institution, en 86, du concours ou Agon Capito-

[1] Tacite, *Annales*, XVI, 28, etc. : Montanum.... quia protulerit ingenium, extorrem agi ; voir aussi les remarques de Nipperdey.

[2] *Ibidem*, XIV, 52.

lin, dans lequel les talents pouvaient se déployer librement. Généralement, cependant, cet autre Néron ne prétendit pas, comme empereur, à une gloire de poëte, bien qu'il eût, dans ses loisirs involontaires, n'étant encore que prince, fait parade d'un grand zèle d'application à la poésie. Naturellement, à sa cour aussi, les poésies de sa jeunesse étaient déclarées le *nec plus ultra* du genre. Quintilien dit qu'il avait paru trop mesquin aux dieux de laisser Domitien dans le rôle du plus grand des poëtes, et que c'est pour le détourner de ces occupations d'un ordre inférieur qu'ils lui avaient commis le soin de gouverner le monde. Il est douteux qu'il ait même commencé seulement un poëme épique sur la guerre de Judée, dont parle Valérius Flaccus[1]; certain, au contraire, qu'il prit pour sujet d'une poésie la lutte pour le Capitole des journées de décembre de l'an 68, pendant laquelle il avait été en grand danger; car Martial mentionne, en l'an 89, avec l'épithète d'usage, dans la langue de cour d'alors, pour tout ce qui émanait du souverain, le « céleste » poëme de la *Guerre Capitoline*[2]. Domitien n'était donc pas fâché qu'on rappelât ses essais poétiques, bien qu'il eût complétement renoncé à faire des vers, et Martial lui rend hommage en l'appelant « le maître des neuf sœurs »[3].

Le successeur de Domitien, Nerva, était aussi regardé

[1] *Argon.* I, 12. — Imhof, *Domitien*, 133, 5 (en allem.).

[2] Martial, V, 5 :

Ad Capitolini cœlestia carmina belli
Grande cothurnati pone Maronis opus.

Céleste était synonyme d'impérial.

Voir aussi, pour l'épithète « céleste », Fincke, *De appellationibus Cæsarum honorificis*, Kœnigsberg, 1867, p. 42. Quant aux *Aratea* ils ne peuvent, d'après Imhof, être de Domitien.

[3] Martial, V, 16. 18.

par les poëtes comme un des leurs; Pline le Jeune[1] le nomme, parmi les auteurs de bagatelles espiègles et badines; Martial l'appelle « le Tibulle de notre temps », expression tirée d'une poésie de Néron, du cercle duquel Nerva jadis avait fait partie. Les épigrammes composées sur lui par Martial, dans le ton de client le plus humble, montrent que Nerva aimait, encore alors (c'était vers la fin du règne de Domitien), à s'entendre louer comme poëte[2].

Dans la nature de soldat si grandiose de Trajan, il n'y avait pas une fibre poétique; il paraît même que tout intérêt pour la poésie manquait absolument chez lui; tandis qu'Adrien, le plus grand amateur des belles-lettres et des beaux-arts, dans toute leur variété, qui se fût jamais assis sur le trône de l'empire romain, maniait avec une égale habileté les vers et la prose; on lisait aussi de lui des poésies lascives[3]. Il conserva, jusque sur son lit de douleur, à l'approche de la mort, assez de belle humeur pour composer ces vers connus qui, d'après son biographe, donnent la mesure de la valeur de ses poésies et peuvent se traduire ainsi :

« Ma petite âme volage et tendre, toi la douce compagne d'un corps qui t'a si longtemps hébergée, où vas-tu aller, pauvre mignonne, toute pâle, sans rien pour te couvrir et grelottante de froid? Il n'y a plus à folâtrer maintenant; adieu les petites causeries! »

Il paraît, d'ailleurs, que l'exemple d'Adrien avait mis la poésie à la mode, à sa cour; son fils adoptif, Élius Vérus, était également un habile versificateur[4], et Lucius Vérus,

[1] *Lettres*, V, 3, 5.
[2] Martial, VIII, 70; IX, 26.
[3] Apulée, *Apol.*, p. 410; éd. Oudendorp.
[4] *Histoire Auguste, Vie d'Élius Vérus*, ch. v.

qu'il fit adopter par Antonin le Pieux, s'était de même, comme on l'a déjà dit, appliqué dans son jeune âge à la poésie. Marc-Aurèle aussi avait, encore à l'âge de vingt-deux ans (en 143), fait des hexamètres, auxquels il tenait tellement qu'ils ne furent pas, comme ses autres essais, menacés du sort de s'en aller en fumée[1].

Mais ici se termine cette série de princes poëtes, presque sans pareille dans l'histoire de la littérature, et depuis lors la poésie resta longtemps bannie de la cour; car, parmi les empereurs suivants, le plus rapproché duquel on rapporte qu'il faisait des vers, mais des vers grecs, est Alexandre Sévère, dont la belle éducation et le dilettantisme poétique, ainsi que celui de Balbin, des deux premiers Gordiens, de Gallien et de Numérien[2], montrent qu'au troisième siècle encore les anciennes traditions littéraires et le soin des intérêts de la culture intellectuelle se maintenaient, dans quelques-uns des cercles de la haute société, comme des îles vertes, au milieu des flots toujours grossissants de la barbarie.

Or, si dans la période qui s'était écoulée d'Auguste à l'empereur Adrien, il avait été presque de règle que les souverains, les uns avant d'être princes régnants, les autres même après leur avénement au trône, s'occupassent de poésie, chose qui ne se rencontre ailleurs que comme une rare exception, ce phénomène n'est, sans doute, pas plus un pur effet du hasard que le fait de l'impossibilité dans laquelle on se trouve de citer, pour toute la période suivante, depuis les Antonins jusqu'à Alexandre Sévère, un seul prince qui fût poëte, bien que les empereurs de

[1] Fronton, *ad Marcum Cæsarem*, II, 10, p. 34 ; éd. Naber.
[2] *Histoire Auguste*, *Maxime et Balbin*, 7 ; voir aussi *Macrin*, ch. XIV.

cette époque aussi fussent, pour la plupart, à la hauteur de la culture de leur temps.

Reconnaissons plutôt que, manifestement, les uns comme les autres n'ont fait que suivre les directions et la pente des intérêts qui dominaient de leur vivant, et que leur goût ou leur indifférence pour la poésie devait, en général et au fond, s'accorder avec le sentiment de la partie instruite de leurs contemporains. On peut donc conclure, avec non moins de certitude, de cette observation seule, qu'autant le dilettantisme poétique devait être répandu dans la généralité de la société instruite du premier siècle de l'ère impériale, autant il subit une diminution forte et surprenante, vers le milieu du deuxième siècle.

Il n'est pas douteux, en effet, qu'à l'époque d'Adrien un nouveau courant, déterminé par la force des choses, et tendant à refouler les aspirations poétiques, qui dominaient au premier siècle, s'empara des esprits et commença à prendre le dessus. L'histoire de la poésie latine est, jusqu'à la limite des deux premiers siècles de l'empire, aussi riche en noms d'auteurs qu'elle est pauvre, même presque entièrement vide, à cet égard, dans les temps postérieurs. Il semble qu'il ne faudrait pas chercher la raison de ce fait dans une diminution de la puissance créatrice, dans une disparition de l'originalité et du génie, regardées par Gibbon [1] comme des phénomènes caractéristiques du deuxième siècle; car les poëtes de la période qui suit immédiatement le règne d'Auguste n'étaient, eux aussi,

[1] *History of the decline and fall of Roman Empire*, ch. II, à la fin. — Nous ne saurions pourtant considérer comme une réfutation du jugement de Gibbon les considérations, très-justes d'ailleurs, dans lesquelles entre ici M. L. Friedlænder. Elles nous semblent plutôt indirectement confirmer ce jugement. (*Observation du traducteur.*)

que des amateurs très-lettrés et très-bien doués, dans l'acception la plus haute et la meilleure du mot, il est vrai; de plus, il n'y a eu nullement disette de poëtes dans les siècles postérieurs [1]. Ce qui a, sans doute, contribué au déclin des tendances poétiques, c'est l'avénement de l'archéologie à la domination dans la littérature, le culte des auteurs anciens étant loin de pouvoir offrir, à la production originale et à la reproduction, la même excitation que le commerce avec les poëtes modernes. Il y eut, ensuite, suppression de l'influence que l'application des empereurs à la poésie, bien qu'elle ne fût elle-même, comme nous l'avons dit, qu'un effet de la tendance dominante de l'esprit du temps, n'avait pas manqué d'exercer, par la force de l'exemple, sur les hautes classes, et partant d'un mobile considérable du dilettantisme poétique. Mais la cause principale du déclin, on fera bien, peut-être, de la chercher dans la grande impression faite par la prose d'art des sophistes, qui avait pris naissance en Grèce, et, sollicitant aussi puissamment l'admiration et l'imitation des Romains, entraînait largement dans ses propres voies beaucoup d'esprits impressionnables. Nous reparlerons plus loin de cette nouvelle direction. Enfin, il ne faut pas oublier que plus, par suite de la nouvelle organisation d'Adrien surtout, l'empire se transformait en un état foncièrement militaire et bureaucratique, plus on eut besoin de fonctionnaires, et plus la perspective qu'il leur offrait, dans la carrière officielle, était devenue brillante, plus aussi le talent et l'ambition durent se détourner des belles-lettres en général et se porter, de préférence, sur le service militaire, l'administration et l'étude du droit. Cela n'empêcha pas que l'on ne

[1] Voyez, par exemple, *Vie d'Alexandre Sévère*, ch. XXXIV.

continuât, généralement, à s'appliquer à l'éloquence, en la regardant, toutefois, moins comme une fin que comme un moyen, et par d'autres voies qu'auparavant. Les études professionnelles et, dans leur cortége, notamment aussi celle de la philologie, très-étroitement liée à la jurisprudence, qui venait de prendre un nouvel essor, n'étaient, naturellement, pas suivies avec moins d'ardeur.

La nouvelle importance que la poésie et la littérature, en général, gagnèrent avec l'établissement de l'empire, se manifeste principalement dans trois choses : le développement d'un commerce de librairie très-étendu et la formation de bibliothèques publiques, l'introduction de lectures ou récitations publiques des ouvrages nouvellement parus, enfin l'établissement d'une distinction honorifique toute nouvelle, pour les poëtes en particulier, le couronnement de ceux-ci. Ce dernier date des règnes de Néron et de Domitien ; tout le reste existait déjà au temps d'Auguste.

Dans les derniers temps de la république, le commerce de librairie n'avait encore que peu d'étendue[1]. L'ami de Cicéron, Atticus, le premier duquel on sait qu'il entreprit de multiplier les livres et d'en assurer le débit sur une plus grande échelle, n'en faisait pourtant qu'accessoirement une affaire. Mais, déjà sous Auguste, la librairie devint une branche de commerce distincte, à Rome, et bientôt aussi dans les provinces. Les fonds d'assortiment de

[1] Marquardt, *Manuel*, V, 2, 404, etc. — Géraud, *Sur les livres dans l'antiquité*, p. 165, etc.

librairie étaient logés dans les quartiers les plus animés de la capitale, les piliers et les entrées des boutiques qu'ils occupaient, garnis d'annonces et de montres, offrant des exemplaires des livres en vente ; c'étaient, comme dans la Rome de nos jours encore, des lieux de réunion pour les amis de la littérature, qui venaient ou regarder les livres nouveaux, ou causer. Le travail d'esclaves mettait cette industrie en état de fournir sa marchandise promptement, à bon marché et en grande masse. Des centaines de scribes, écrivant tous ensemble sous la même dictée, faisaient, peut-être même en moins de temps, mais certainement d'une manière beaucoup plus imparfaite, ce qu'une presse exécute aujourd'hui. L'incorrection était le défaut capital des livres dans l'antiquité. Comme il est fait mention d'une édition de mille exemplaires d'un écrit de circonstance, n'ayant qu'un intérêt purement personnel et tout passager, mise en œuvre par l'auteur à ses propres frais, on peut admettre que les grands libraires du temps ont dû, souvent, en faire de bien plus fortes encore d'œuvres de mérite, ou en grande faveur. Le premier livre de Martial, comprenant cent dix-huit poésies, soit plus de sept cents vers, coûtait, dans l'édition la plus élégante, 5 deniers (5 fr. 44 env.), dans les éditions à bon marché seulement, paraît-il, de 6 à 10 sesterces, soit de 1 fr. 62 $\frac{1}{2}$ à 2 fr. 20 l'exemplaire; ses *Xénies*, livre ne contenant que deux cent soixante-quatorze vers sous cent vingt-sept titres, se vendaient, chez le libraire Tryphon, 4 sesterces (env. 1 fr.08), mais trop cher, suivant Martial, qui prétend qu'en le vendant à la moitié de ce prix, il y avait encore du bénéfice. Ce livre remplit, dans l'édition Teubner, quatorze pages d'impression, et comme il y a lieu, probablement, de mettre une partie du prix indiqué

sur le compte de l'arrangement correspondant à nos reliures, il semble en ressortir, pour la transcription du texte, un prix double environ de celui de la fabrication d'Allemagne, où l'on fournissait la feuille imprimée à 2 gros d'argent $\frac{1}{2}$, ou 31 centimes $\frac{1}{4}$, avant les grèves, qui ont aussi presque doublé le prix dans cette contrée[1]. La maculature trouvait son emploi, partie à l'école, où les enfants utilisaient, pour leurs exercices, le verso blanc des feuillets, partie dans les boutiques des marchands de comestibles et des épiciers, où elle servait à faire des cornets de poivre et d'encens, ou à envelopper du poisson salé[2].

Mais il y avait aussi des trésors de livres, dans les deux langues, gratuitement accessibles à tout le monde. Le projet de Jules César de fonder, à Rome, des bibliothèques publiques, plan qui, comme beaucoup d'autres, avait été déjoué par sa mort, fut réalisé par Asinius Pollion, auquel Rome dut la première bibliothèque publique, formée de livres grecs et latins. Deux autres, sous le portique d'Octavie et sur le mont Palatin, y furent ajoutées par Auguste, et les empereurs postérieurs, notamment Vespasien et Trajan, en accrurent successivement le nombre, par de nouvelles fondations, si bien qu'au quatrième siècle on n'en comptait pas moins de vingt-huit[3]. Elles servaient, naturellement, aussi de lieux de réunion aux amis des lettres. Asinius Pollion eut aussi le premier l'idée de se servir des salles de bibliothèque pour rendre un hommage auparavant inusité aux grandes célébrités littéraires. Leurs

[1] Martial, I, 118, 67; XIII, 3. — Géraud (p. 180), de son côté, dit que les prix paraissent inférieurs à ceux qui ont cours aujourd'hui (c'est-à-dire en France).

[2] Géraud, p. 144, etc.

[3] Marquardt, *Manuel*, V, 1, 116, etc.

statues, avec des casiers de livres à leurs pieds, comme nous en possédons encore de Sophocle et d'autres écrivains, ou leurs bustes couronnés de lierre, l'ornement réservé pour le front des penseurs, à titre de récompense, partie en bronze, mais partie aussi en or et en argent, ornèrent ces salles et portiques ; et, probablement, cet honneur ne tarda pas à être également décerné à des poëtes, et à d'autres auteurs vivants[1].

Cependant, la fondation de bibliothèques publiques rendant accessibles, à tous, les ouvrages d'un grand mérite reconnu, c'est-à-dire les ouvrages anciens à titre de préférence, jointe au développement d'une librairie aussi active qu'étendue, mettant tout son zèle à répandre promptement tout ce qui paraissait de nouveau, n'était pas encore, à cette époque d'une vie littéraire extrêmement riche et animée, où régnait un intérêt non moins vif, en général, pour la littérature, suffisante pour l'office d'intermédiaire entre l'offre et la demande, c'est-à-dire les poëtes et tous les gens de lettres d'une part, et le public de l'autre. C'est qu'à cette époque on était encore tellement habitué au débit oral et à la parole vivante, que la lecture ne pouvait, alors, devenir aussi commune que dans les périodes du grand développement littéraire des temps modernes, et qu'en outre la fatigue devait, assurément, presque toujours faire grand tort au plaisir de lire, avec le défaut de ponctuation et de séparation des mots, les abréviations fréquentes et, souvent aussi, la mauvaise écriture, ou l'incorrection des

[1] Marquardt, *Manuel*, V, 2, 216. — Horace, *Sat.*, I, 4, 21 : Beatus Fannius ultro Delatis capsis et imagine...

Odes, I, 1, 29 : Doctarum hederæ præmia frontium. — Juvénal, VII, 159 : Ut dignus venias hederis et imagine macra.

Perse, *Prol.*, 5, avec les notes de Jahn.

textes manuscrits. La poésie surtout perdait beaucoup, quand elle ne pouvait être perçue par l'oreille; car étant, notamment la poésie lyrique, destinée soit directement pour le chant avec accompagnement de musique, soit du moins pour un débit musical, ou quelque chose d'approchant, et l'euphonie ainsi que le rhythme comptant parmi les qualités essentielles que l'on y sentait le plus finement, et appréciait le plus généralement, les poésies que l'on n'entendait pas réciter, mais que l'on était réduit à lire, devaient, d'après la manière de sentir du temps, s'évanouir en quelque sorte et prendre un air de fantômes. La prose elle-même perdait aussi, bien qu'à un moindre degré, de son effet, à la simple lecture. Juvénal disant que, sur l'annonce d'une lecture de la *Thébaïde* de Stace par l'auteur lui-même, on était accouru de toutes parts, pour entendre un organe et un poëme chéris, dit assez que cet organe avait bien aussi son attrait. Par cette raison déjà, les récitations[1] ou lectures d'ouvrages nouveaux, dans de grands cercles d'invités, introduites par Asinius Pollion, allaient au-devant d'un besoin généralement senti. En outre, le public toujours grossissant qui prenait un intérêt de plus en plus vif aux productions les plus récentes de la littérature, apprenait ainsi à les connaître de première source, et dans une forme indubitablement authentique, en même temps qu'il satisfaisait sa curiosité naturelle, au sujet de la personne de l'auteur. Il était, naturellement, non moins agréable aux gens de lettres et aux poëtes de pouvoir, à la même occasion, se présenter en personne au public, s'assurer de l'effet produit par leurs œuvres, faire leur profit du jugement des hommes instruits, mais

[1] Gierig, Pline le Jeune, *Lettres* (1802), II, p. 538. Exc. I — Géraud, p. 186 à 194.

surtout jouir immédiatement, et savourer, dans la plus large mesure, la jouissance des applaudissements du monde contemporain.

Que ce nouvel usage, excellent en lui-même, ne tardât pas à dégénérer, c'était inévitable, avec cette multitude d'oisifs, enchantés de tout ce qui leur offrait un nouveau moyen de remplir des heures inoccupées, avec le grand nombre de gens faisant de la poésie en amateurs, ou se croyant poëtes, qui cherchaient, avant tout, à satisfaire leur vanité, et qui attendaient, naturellement, aussi d'autrui l'indulgence et la faveur que le dilettantisme ne se marchande pas à lui-même. « Vous voulez que je vous lise mes épigrammes, Céler? » est-il dit dans une de celles de Martial[1]. « Je n'en ai nulle envie! Vous n'avez nul désir d'écouter, mais celui de lire vous-même. » Pendant que des amateurs, tels que Pline le Jeune, ne se lassaient pas, même dans la plus belle saison, de visiter des récitations, jour par jour, et d'y applaudir, c'étaient les poëtes véritables qui souffraient le plus de cette manie des lectures toujours croissante. Déjà pour Horace, la plus grande des terreurs, c'était le poëte dans son délire, se démenant comme un ours furieux qui a réussi à rompre les barreaux de sa cage, cet âpre lecteur qui met tout le monde en fuite, doctes et ignorants, mais qui, lorsqu'il a pu saisir quelqu'un, le tient ferme et l'assassine de lecture, comme la sangsue, qui ne lâche pas la peau avant de s'être gorgée. « Le lecteur, » dit Sénèque, « commence à débiter une longue histoire en écriture très-menue et brochure très-compacte, puis, après en avoir lu une grande partie, il dit : Je vais cesser, si on le désire. Lisez ! lisez!

[1] I, 63.

lui crient ses auditeurs, qui n'en seraient pas moins charmés qu'il pût être, incontinent, frappé de mutisme. » Parmi les figures du roman de Pétrone, il y a un vieux poëte, possédé de la fureur de l'improvisation et de la récitation, lequel, à bord d'un navire près de sombrer, en face de la mort, continue encore à réciter des vers d'une voix de stentor, et à les écrire sur une immense feuille de parchemin. Dans tous les endroits publics où il y a du monde, dans les portiques, les bains, les théâtres, il est prêt à recommencer aussitôt ses déclamations; mais, partout, on le chasse à coups de pierres. Le poëte avec son manuscrit, dit Martial, est plus terrible et plus redouté que la tigresse à laquelle on a ravi ses petits, que le serpent le plus venimeux, que le scorpion même. Il arrête sa victime dans la rue, la poursuit jusqu'au bain et jusqu'à table, ou l'arrache à son sommeil. Dès qu'on l'aperçoit, tout le monde de fuir; on évite sa table bien garnie, comme le dieu du Soleil se détourna du repas de Thyeste; le vide de la solitude se fait autour de lui. Juvénal fait articuler à son ami Umbricius, parmi les raisons qui le chassent de Rome, indépendamment des incendies et des écroulements de maisons continuels, le grief d'être obligé d'entendre les lectures des poëtes au mois d'août. Il dit, dans un accès de désespoir comique, n'avoir été poussé lui-même que par le désir de se venger de cette torture à la résolution de ne plus ménager non plus, désormais, le papier, que d'autres ne se feraient pas faute de gâcher tout de même, les poëtes pullulant partout[1].

Si la vanité entraînait les poëtes à mettre la patience

[1] Horace, *Art poétique*, 472 à 476. — Sénèque, *Lettres*, 95, 2. — Pétrone, *Satir.*, 90, 91, 115. — Martial, III, 144, etc. — Juvénal, III, 1, 9; I, 1, 18.

de leurs auditeurs à une rude épreuve, par la longueur et la fréquence de leurs lectures, ils ne tombaient en outre que trop souvent, en s'évertuant à faire valoir le plus possible leur personne et leur œuvre, dans toute sorte d'afféteries théâtrales. Il y avait déjà, pour eux, une tentation, poussant à ce travers, dans les grandes exigences du temps, relativement à une belle diction et à la mimique qui devait l'accompagner, dans la grande importance que l'on attachait à ces deux points, ainsi qu'à d'autres choses extérieures. Quintilien trace à l'orateur débutant des préceptes détaillés sur les moyens de former sa voix, sur les qualités nécessaires d'un bon organe, qui doit embrasser toute la gamme des sons, ainsi que sur la manière d'éviter les extrêmes du haut et du bas, sans tomber dans la monotonie; il lui conseille de se garder d'un débit affectant le chant, auquel se laissaient aller la plupart des orateurs d'alors, et traite d'une manière tout aussi détaillée du geste et de la mimique, du costume et de toute l'habitude extérieure de l'orateur, auquel il recommande de prendre, pour achever son éducation, non-seulement les leçons d'un musicien, mais aussi celles d'un acteur [1]. Il va sans dire que ces règles et toutes les recommandations analogues s'appliquaient également au lecteur. Pline le Jeune, apprenant qu'il lisait mal les vers, résolut de faire lire ses poésies par un affranchi, devant un cercle d'amis; cependant, il était en doute sur la question de savoir s'il devait lui-même assister, avec la mine d'un indifférent, à cette lecture, ou l'accompagner, comme faisaient bien des gens, de murmures, d'un jeu de physionomie et de gestes; mais, estimant sa gesticulation aussi défectueuse que sa lecture, il prie, dans son embar-

[1] Quintilien, XI, 3, 14; voir aussi I, 10 et 11.

ras, Suétone de le conseiller[1]. Perse, décrivant l'affectation des lecteurs, nous les montre occupant leur siége élevé au-dessus des autres, vêtus d'une toge de fête, éblouissante de blancheur, bien frisés, une bague garnie d'une grosse pierre précieuse au doigt, puis commençant leur débit avec des regards languissants et en balançant le cou à droite et à gauche, du ton le plus mélodieux qu'était susceptible de prendre leur gosier, assoupli par de longs exercices de solfége[2]. Quelquefois, ils paraissaient avec une cravate de laine roulée autour du cou, pour ménager la voix ou annoncer un rhume ; mais en réalité, ils ne faisaient par là, dans l'opinion de Martial, que se reconnaître aussi incapables de parler que de se taire[3].

La manière dont se présentaient les lecteurs, ainsi que les applaudissements de l'auditoire, rappelait le théâtre. Bien que les auditeurs, invités personnellement ou par lettres, fussent en majeure partie des amis, ou du moins des gens assez bien élevés pour ne pas ménager leurs applaudissements, surtout quand ils étaient eux-mêmes écrivains, et attendaient la pareille des assistants, à leurs propres lectures, beaucoup de lecteurs, et peut-être même la plupart, ne négligeaient pas de se pourvoir encore d'un renfort d'applaudisseurs et de claqueurs payés. A l'époque de Trajan, les avocats des parties en usaient de même ; mais il est possible que cette déplorable habitude ne se fût glissée dans les débats des tribunaux que sous l'influence contagieuse des récitations. Dans celles-ci, quelque pro-

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, IX, 34.
[2] Perse, I, 15-18, 98 avec les notes de Jahn.
[3] Martial, VI, 41 ; IV, 41 ; voir aussi III, 18 et XIV, 142.

tecteur du poëte mettait à la disposition de celui-ci des affranchis doués de fortes voix, auxquels on assignait certaines places bien choisies, notamment aux extrémités des bancs, et qui, à un signe convenu du chef de claque ou « directeur du chœur », éclataient en applaudissements bruyants; ou bien aussi, l'on engageait, dans ce but, des personnes de l'auditoire même, moyennant le cadeau d'un manteau déjà porté, la promesse d'un bon repas (parasites que, par une sorte de calembour intraduisible, sonnant à peu près comme la désignation latine d'« applaudisseurs de table », on appelait Laodicènes), ou une offre d'argent directe. La paye de ces gages se faisait ouvertement, sans la moindre vergogne, dans les basiliques, où avaient lieu les débats des tribunaux, et Pline raconte même que deux de ses esclaves les plus jeunes venaient d'être ainsi engagés, au prix de trois deniers chacun, pour applaudir; il y a donc lieu de présumer qu'aux récitations les choses ne se passaient pas autrement; mais les taux du salaire variaient sans doute, selon l'habileté du claqueur dans son art, et la modulation qu'il savait imprimer à sa voix, en criant. Ainsi les lectures étaient accompagnées, de la part des auditeurs, de battements de mains, d'acclamations de tout genre et de gestes de ravissement; on se levait pour féliciter le lecteur et lui témoigner son admiration, on allait même jusqu'à lui envoyer des baisers de toutes mains[1].

Mais l'intérêt le plus vif pour la chose, la meilleure volonté et la plus grande civilité ne suffisaient pas, chez la plupart des auditeurs, pour répondre toujours, jusqu'au bout, de leur détermination à faire bonne mine, en subissant le tourment de lectures continuelles, qui souvent remplissaient

[1] Géraud, p. 190, 193. — Pline le Jeune, *Lettres*, II, 14.

des journées entières. Pline, il est vrai, dont l'enthousiasme pour la littérature et la profession littéraire ne connaissait point de bornes, ne s'en lassait jamais, personnellement, et ne refusait pas facilement l'invitation à une lecture, mais tout n'était pas rose dans ce qu'il fut à même d'observer. «Cette année» (l'an 97 de notre ère), écrit-il dans une de ses lettres[1], « a apporté une riche moisson d'œuvres poétiques. Pendant tout le mois d'avril, il ne s'est presque pas écoulé de jour sans une lecture. Je suis heureux de voir que la science fleurit, que les esprits se mettent en évidence et se distinguent. Mais on est paresseux à se réunir pour écouter. La plupart des personnes s'asseyent aux alentours de la salle, y font leurs causeries, en se faisant avertir, de temps en temps, si le lecteur est entré, s'il a terminé son préambule, ou déjà débité une bonne partie de son rouleau ; alors seulement elles arrivent, mais lentement et avec hésitation ; néanmoins elles ne restent pas jusqu'à la fin, mais s'en vont sans l'attendre, quelques-unes clandestinement et à la dérobée, les autres ouvertement et sans se gêner. Les gens qui ont le plus de loisirs, lors même qu'ils ont été invités longtemps d'avance et avertis à plusieurs reprises, ou ne viennent même pas, ou bien, s'ils viennent, ne manquent pas de se plaindre de la perte de leur journée, par la raison même qu'ils ne l'ont pas perdue. Aussi, ceux que l'impudence et la paresse du reste de l'auditoire ne découragent pas du beau zèle avec lequel ils persistent à écrire et à faire des lectures, méritent-ils d'autant plus d'éloges et de succès dans leur application. » Dans une autre circonstance, Pline rapporte, avec indignation, à un ami que, récemment, à la

[1] I, 13. — Lehrs, ouvrage déjà cité, p. 182.

lecture d'un excellent ouvrage, deux ou trois des auditeurs sont restés assis à leurs places, avec l'impassibilité de véritables sourds-muets. Que de paresse, s'écrie-t-il, que d'impertinence, d'inconvenance, de démence même, dans la conduite de ces gens qui passent toute la journée à offenser une personne, et quittent comme un ennemi celui chez lequel on est venu à titre d'ami particulier[1]! Lui-même était un modèle pour l'observation de tous les égards. Il raconte comment, après une lecture, il s'avança vers le jeune poëte, l'embrassa, le combla d'éloges et l'encouragea à persister dans sa voie. La famille aussi, la mère, le frère du jeune homme étaient présents ; le frère en particulier avait excité l'attention générale, par l'intérêt vif et profond, anxieux d'abord, puis joyeux, avec lequel il avait suivi la récitation. Pline ne manqua pas de leur adresser également ses félicitations, et aussitôt rentré chez lui, il écrivit au sujet de ce petit événement, une de ses élégantes petites épîtres, afin de répandre aussi au dehors la nouvelle de l'heureux succès du jeune poëte. Une lecture pareille était, pour les cercles littéraires, l'événement dont on s'entretenait les jours suivants, puis la librairie entreprenait la propagation de l'ouvrage, ainsi introduit auprès du public.

Avec la grande importance des récitations pour la vie littéraire de Rome, on peut admettre que les empereurs les honoraient souvent de leur présence, d'après ce qui a déjà été rapporté d'Auguste. Claude, empereur, pour réciter ses nombreux ouvrages[2], avait un lecteur ; Néron, peu de temps après son avénement au trône, récita lui-même ses poésies au théâtre, ce qui causa une telle joie qu'on

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, VI, 17.
[2] Suétone, *Claude*, ch. XLI.

lui vota une fête d'actions de grâces et arrêta l'inscription en lettres d'or des poésies lues par lui, au temple de Jupiter capitolin[1]. Domitien, n'étant encore que prince, se fit également entendre en public[2]. A partir du deuxième siècle, les lectures paraissent avoir eu lieu particulièrement à l'Athénée, où un local disposé en amphithéâtre y servait[3]. Pertinax avait eu, le jour même où il fut assassiné, l'intention de s'y rendre pour entendre un poëte[4]; Alexandre Sévère y assista souvent aux conférences et aux récitations des poëtes et des rhéteurs grecs et latins[5].

Enfin, l'introduction de la coutume grecque du renouvellement périodique de concours de poésie réguliers, à Rome, y vint également ouvrir aux poëtes la perspective de l'honneur, auparavant inouï, du couronnement, et donner ainsi un stimulant tout nouveau à l'ambition poétique. Il existait déjà un pareil agon ou concours, pour la poésie grecque, dans les Augustales, à Naples, fondées en l'honneur d'Auguste, dans la deuxième année de notre ère, que l'on célébrait de quatre en quatre ans, au mois d'août, et qui, dans le monde hellénique, étaient comptées parmi les plus brillantes et les plus célèbres solennités de l'espèce[6]. Claude y fit jouer une comédie grecque de son frère Germanicus, dont il ne négligeait aucun moyen d'honorer la mémoire, et lui décerna le prix, suivant la décision des juges[7]; lui-même y parut en costume grec[8].

[1] Suétone, *Néron*, ch. x.
[2] Le même, *Domitien*, ch. II.
[3] Sidoine Apollinaire, II, 9; IX, 14.
[4] H. A. *Vie de Pertinax*, ch. XI.
[5] *Ibid.*, *Vie d'Alexandre Sévère*, ch. XXXIV.
[6] Krause, dans l'*Encyclopédie* de Stuttgardt, art. *Augustalia*.
[7] Suétone, *Claude*, ch. XI.
[8] Dion Cassius, LX, 6.

Stace aussi, en l'an 90, y remporta le prix, consistant en une couronne d'épis[1]. A Rome, le premier concours de poésie avait été l'agon Néronien; mais, comme on l'a déjà fait observer, il ne fut institué que pour la glorification de Néron, et il passa presque sans laisser de traces, dans la poésie latine. Le concours ou agon capitolin, fondé par Domitien en l'an 86, et qui se tenait aussi de quatre en quatre ans, acquit une importance d'autant plus grande. Le concours pour le prix d'éloquence grecque et latine, dont le sujet constant était l'éloge de Jupiter capitolin, par lequel, dans les premiers temps, s'ouvrait le programme, ne tarda pas à y tomber en désuétude; mais le prix de poésie grecque et latine, unique dans son genre, que l'on y décernait également, resta, dans tout l'empire romain, le but suprême de l'ambition des poëtes, et l'espoir de recevoir, sur la décision des juges, de la main de l'empereur, cette couronne, tressée de branches de chêne, conduisait les poëtes les plus remarquables par leur talent, des provinces même les plus lointaines, dans la capitale, sans que la mer fût un obstacle. Dans le cas d'insuccès, ils pouvaient se consoler avec la pensée qu'on voyait d'un œil de dépit, à Rome, toute adjudication de prix à des provinciaux; du moins, l'Africain P. Annius Florus, qui échoua dans un des premiers concours, avec une poésie sur le triomphe de la guerre contre les Daces, assure-t-il que l'auditoire avait unanimement réclamé le prix pour lui, mais que l'empereur avait refusé, ne voulant pas que la couronne du grand Jupiter échût à l'Afrique. La question de savoir qui obtiendrait, au prochain concours, cette

[1] Stace, *Silves*, II, 2, 6; V, 3, 225, etc. (Chalcidicæ cerealia dona coronæ).

couronne capitoline, était naturellement un sujet de discussions fréquentes, dans les cercles littéraires de Rome[1]. Stace aussi la brigua en vain, probablement en l'an 94; un certain Collinus, qui l'avait reçue, paraît-il, en 86, nous est totalement inconnu, et nous ne connaissons guère que de nom un frère du poëte satirique Turnus, le poëte tragique Scévus Mémor, qui l'eut sous Domitien[2]. Tout récemment, on a découvert à Rome le monument tumulaire d'un jeune Romain, Q. Sulpicius Maximus, mort à l'âge de onze ans et demi à peine : or, d'après l'inscription du tombeau, cet enfant, s'étant présenté, comme candidat pour le prix, à l'agon capitolin de l'année 94, concurremment avec cinquante-deux poëtes grecs, avait su, par son génie, élever jusqu'à l'admiration la faveur que lui attirait sa tendre jeunesse, et était sorti avec honneur de la lutte. Ses quarante-trois hexamètres grecs, improvisés par lui, sur le thème « comment avait dû parler Jupiter, quand il tança le dieu du Soleil d'avoir confié son char à Phaéton », sont également gravés sur le monument, les parents n'ayant pas voulu qu'on les crût influencés, dans leur jugement, par l'amour qu'ils avaient pour leur fils. Ces vers témoignent d'une forte étude de l'art épique des Grecs. De deux épigrammes grecques à la louange du défunt, l'une dit que la maladie et l'épuisement l'ont emporté, parce que son esprit se donnait jour et nuit aux muses[3]. En l'an 110, L. Valérius Pudent d'Histonium, âgé de 13 ans, eut le prix que les juges,

[1] Martial, IX, 35, 9.
[2] M. Herz, *De Scævo Memore poeta trag.*, Breslau (ind. l, Pâques, 1869).
[3] C. L. Visconti, *Il sepolcro del fanciullo Q. Sulpicio Massimo*, Roma, 1871.

comme on l'a déjà vu plus haut, lui décernèrent à l'unanimité. Si certain passage d'Ausone[1], dans lequel il est question d'un troisième adolescent lauréat, se rapporte effectivement, comme il paraît, à l'agon capitolin, il en faudrait conclure que la compétition de poëtes aussi jeunes n'y était pas une rare exception. C'est toutefois, là, tout ce que nous savons des couronnements postérieurs de poëtes, bien que, selon toute probabilité, il y en eût encore dans la suite, régulièrement tous les quatre ans, et que cet usage se maintînt jusqu'aux derniers temps de l'antiquité. Du reste le caractère hellénique de la fête s'exprimait, au moins sous Domitien, aussi dans son appareil extérieur. L'empereur y présidait, en manteau de pourpre grec et en souliers grecs, portant sur la tête une couronne de feuillage d'or, ornée des images des trois divinités du Capitole, Jupiter, Junon et Minerve. Les assesseurs et juges du concours étaient le flamine de Jupiter et le collége sacerdotal de la maison Flavienne, dans le même costume, à cela près que leurs couronnes offraient en outre le portrait de l'empereur. Plus tard, les colléges sacerdotaux alternèrent, dans la direction des concours, sous la présidence de l'empereur. L'éclat et la solennité de cette réunion de fête, la présence des plus hauts personnages de la cour et des plus grands dignitaires de l'empire, la couronne, donnée de la main de l'empereur, l'importance historique du lieu pour le monde entier, tout cela se réunissait pour faire quelque chose d'unique dans son genre, et d'enivrant, de l'honneur du couronnement d'un poëte. Le souvenir s'en conserva vivant, au moyen âge, et l'usage s'en

[1] *Professores*, V, 4 : Tu pæne ab ipsis orsus incunabulis Dei poeta nobilis sertum coronæ præferens Olympiæ Puer celebrasti Jovem.

renouvela, dans les villes d'Italie, depuis la fin du treizième siècle. A Padoue et à Prato, l'on couronna des poëtes, dès avant Pétrarque, et Dante se consolait, dans son exil, de l'espoir de participer un jour à cet honneur, dans la chapelle de Saint-Jean, à Florence. Pétrarque, invité simultanément, dans sa retraite de Vaucluse, par l'université de Paris et par le sénat romain, à recevoir publiquement la couronne de laurier, se décida de préférence à la ceindre à Rome, « sur les cendres des grands poëtes de l'antiquité. » Un dimanche de Pâques, le 8 avril 1341, son couronnement solennel eut lieu au Capitole, dans la salle de réunion du sénat, des mains du sénateur Ursus ; puis, la cérémonie terminée, le poëte se rendit en procession à Saint-Pierre, et y déposa, avec humilité, le laurier qu'il venait de recevoir, sur l'autel du prince des apôtres[1].

A côté de l'agon capitolin, Domitien célébrait encore chaque année, le 19 mars, une autre fête du même genre, à sa maison de campagne, près d'Albe : celle de Minerve, à laquelle il avait voué un culte particulier. L'un des membres d'un collége institué par cet empereur était désigné par le sort pour y présider, et chargé de prendre les mesures et les dispositions nécessaires pour cette fête, où des concours d'orateurs et de poëtes accompagnaient des jeux scéniques et de magnifiques tueries d'animaux[2]. Stace y reçut trois fois, antérieurement à l'année 94, avec des poésies sur les campagnes de Germanie et de Dacie, le prix consistant en une couronne d'olivier, faite d'or[3], mais

[1] Grégorovius, *Histoire de la Ville de Rome au moyen âge*, VI, 207 à 216 (en allem.).

[2] Suétone, *Domitien*, ch. IV.

[3] Stace, *Silves*, III, 5, 28 ; IV, 2, 65 ; V, 3, 227. — Voir aussi, dans Martial (IX, 23), des vers adressés à un certain Carus, couronné à cette

qui n'était pourtant pas, cela va sans dire, en aussi haute estime que la couronne capitoline, de feuillage naturel de chêne. Cette fête cessa, sans doute, avec la mort de Domitien. On ne sait rien de bien précis sur les autres concours de poésie postérieurs de Rome, non plus que sur le renouvellement des Néronées, par Gordien III.

Les poëtes, dans les deux siècles de la période qui nous occupe, ne manquaient donc pas plus d'occasions de se faire entendre et de briller, que l'attention et l'intérêt du public, les applaudissements, les honneurs et la gloire ne leur faisaient défaut; tout cela leur était même assuré dans une plus large mesure qu'à nulle autre époque. Mais la poésie ne procurait pas d'avantages matériels, ni surtout de revenu, attendu que les libraires, en ce temps-là, où l'on n'avait pas même l'idée de la propriété littéraire, et qui ne leur offrait, pas plus qu'à l'auteur, la moindre protection légale, ne payaient naturellement pas d'honoraires[1]. Un poëte riche, il est vrai, pouvait se contenter de la gloire, comme Lucain, qui se reposait sur ses lauriers dans des jardins richement ornés de marbre[2], ou comme le consul Silius Italicus, qui ne consacra à la poésie que le soir de sa vie, dans ses villas magnifiquement décorées de statues et de bustes nombreux, sur le rivage paradisiaque de la Campanie[3]. Autrement,

fête, lequel avait ceint de cette couronne le front d'un buste de Domitien :

Albanæ livere potest pia quercus olivæ,
Cinxerit invictum quod prior illa caput.

[1] Géraud, *Sur les livres*, p. 194 à 200. — Marquardt, *Manuel*, V, 2, 417

[2] Juvénal, VII, 97, etc.

[3] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 7 ; Martial, VII, 63, 11 :

Emeritos musis et Phœbo tradidit annos.



faire de la poésie non l'ornement, mais la tâche de sa vie, c'était extrêmement risqué, pour qui n'avait pas son existence assurée. Malgré cela, le nombre de ceux que la conscience d'un talent véritable, ou la confiance dans un talent imaginaire, faisait entrer dans cette voie était, assurément, très-grand, et il ne pouvait en être autrement, avec la multitude et la puissance extraordinaire des excitations et des tentations portant à la poésie; mais très-peu, il est vrai, réussissaient à faire fortune, et les contempteurs de cet art, qui ne donnait pas de pain, les gens qui se targuaient d'être des hommes positifs et pratiques, pouvaient invoquer, à l'appui de leurs dédains, la condition misérable de la plupart des poëtes et les doléances mêmes de ceux-ci. Ovide ne put se résigner à laisser la poésie, malgré les remontrances de son père, qui le pressait de renoncer à une occupation aussi ingrate, en lui rappelant qu'Homère lui-même n'avait laissé aucun bien [1]; mais, bien qu'il eût de quoi vivre, Ovide aussi se plaignait du sort des poëtes. Jadis, tel était son sentiment, dans le bon vieux temps d'Ennius, le poëte avait un nom vénéré et jouissait d'une haute considération; les richesses affluaient vers les poëtes; aujourd'hui, la poésie est tombée en discrédit, et l'on taxe d'oisiveté le service des Muses [2]. Si, à la plus brillante époque de la poésie latine, un poëte qui était une de ses premières illustrations a pu faire entendre ces plaintes, il en appert clairement que le dédain des Romains de la vieille roche, pour la poésie et les poëtes, conserva dans tous les temps beaucoup d'empire. Dans le *Dialogue des Orateurs* de Tacite aussi,

[1] Ovide, *Tristes*, IV, 10, 21.
[2] Le même, *Art d'aimer*, III, 403, etc.

on s'étend avec plus d'insistance sur les observations dérivant de ce cours d'idées que sur l'éloge de la poésie. Indépendamment de la gloire, on y regarde comme l'élément du bonheur des poëtes, que, dérobés aux soucis, à l'agitation et aux mauvaises passions du monde, ils passent leur vie dans la retraite, au milieu de la belle nature, dans la solitude des forêts et des bocages, et que leur esprit a la chance de pouvoir se réfugier dans des lieux de pureté et d'innocence, de pouvoir se fixer dans des endroits sacrés[1]. Mais, précisément dans l'ordre d'idées dérivant de la manière dont Tacite concevait la vie, l'homme ne devait pas fuir ainsi le monde, bien que notre auteur n'eût nullement pour la poésie l'aversion qu'il prête, dans son dialogue, à l'adversaire des poëtes. La poésie et les vers, fait-il dire à ce dernier, ne procurent aucune espèce de dignité à leur auteur, ne lui rapportent même aucun avantage durable : on n'obtient par eux qu'un plaisir très-court, de vains et stériles éloges. Même quand le poëte a passé toute une année, avec force veillées, à terminer son œuvre, il est encore obligé de courir partout et de solliciter, pour trouver des personnes de bonne volonté qui condescendent à en écouter la lecture, et tout cela ne se fait pas sans argent : car il est obligé de louer une maison, de faire arranger une salle de lecture, de payer la location des banquettes et de faire porter des invitations ; or, de quelque mirobolant succès que sa lecture soit couronnée, dans un ou deux jours c'en est fait de la récompense qu'il en tire; de vagues applaudissements, de vaines paroles et un moment de plaisir fugitif, voilà tout ce qu'il en a.

[1] Tacite, *Dial.*, ch. XII, etc.

La gloire même des poëtes est peu de chose, les médiocrités parmi eux ne sont connues de personne, les bons ne le sont que d'un petit nombre de personnes; il est extrêmement rare que la renommée d'une lecture se répande dans toute la ville, à plus forte raison dans les provinces. La moindre partie des étrangers venant à Rome de provinces lointaines, comme l'Espagne et l'Asie Mineure, font visite en personne aux poëtes les plus célèbres, et, alors, ils se contentent de faire connaissance de la manière la plus superficielle avec le grand homme. Quelle différence, à tous égards, de la position d'un orateur éminent, auquel échoient la richesse, les honneurs, l'influence et une réputation universelle[1] ! Martial, pareillement, conseille à un ami de quitter l'Hélicon, n'offrant que des bravos sonores, mais stériles, et de se tourner vers le Forum, où, dit-il, « on entend sonner les espèces, tandis qu'autour de nos estrades et de nos chaises, qui ne rapportent rien, on n'est frappé que du son creux des baisers qu'on vous envoie de la main. » Rencontrait-on des gens en manteaux râpés, à Rome, on pouvait être sûr que c'étaient les Ovides et les Virgiles du temps. L'homme intègre, savant, aimable, allait grelottant dans un capuchon brun, uniquement parce qu'il avait le seul mais bien grand tort, il est vrai, d'être poëte. Un fils faisait-il des vers, le père devait se hâter de le renier[2]. C'est Juvénal qui s'est le plus étendu sur les misères de la vie des poëtes. Avant que l'empereur retournât ses bonnes grâces vers les muses affligées, les choses en étaient venues, à Rome, au point que des poëtes connus,

[1] Tacite, *Dial.*, ch. IX, etc.
[2] Martial, I, 76; III, 38; V, 56; X, 76.

célèbres même, devaient se résigner, pour ne pas manquer du nécessaire, à essayer d'entreprises industrielles des plus infimes, à prendre à bail soit une chambre de bains à Gabies, soit un four banal à Rome, ou à se faire commissaires priseurs; car les riches n'étaient prodigues que de leurs éloges. Un poëte venait-il présenter ses hommages à un riche patron, il apprenait que celui-ci faisait des vers lui-même et ne croyait devoir s'incliner que devant Homère seul, à cause de la prééminence qu'emportait une gloire millénaire. Pour leurs dépenses de luxe, les riches ne manquaient jamais d'argent; ils avaient toujours de quoi repaître un lion apprivoisé, mais il ne leur restait jamais rien pour le poëte, comme si celui-ci avait l'estomac plus large. Tout au plus ils consentaient à lui prêter une maison vide, depuis longtemps fermée et condamnée, aux murs couverts de taches d'humidité, pour y organiser une lecture, mais sans même lui donner l'argent nécessaire pour faire élever l'estrade, ou payer la location des chaises et des bancs. Mais de quoi la plus grande gloire servait-elle au poëte pauvre, lorsqu'il n'y trouvait absolument pas autre chose que de la fumée? Stace lui-même, ce poëte tant vanté, n'avait rien à manger, quand il ne trouvait pas l'occasion de vendre, au pantomime Paris, quelque libretto encore neuf, pour une pantomime comme *Agave*, avec un rôle principal très-avantageux pour l'acteur. Et néanmoins, il y en avait tant que la maladie chronique incurable du besoin d'écrire ne lâchait pas, s'invétérant dans leur esprit, et les poëtes ne cessaient pas de faire la nuit, dans leur cellule, à la lueur d'une lampe solitaire, des poésies sublimes, à l'effet de voir leur maigre visage immortalisé dans un buste portrait, couronné

de lierre. Mais comment était-il possible que l'esprit s'élevât à l'enthousiasme poétique, pendant que le corps souffrait de privations et rappelait, jour et nuit, les exigences des besoins à satisfaire? L'esprit d'un homme qu'agitait le souci de se procurer un drap de lit, ne pouvait, évidemment, se lancer dans l'espace des grandes contemplations poétiques; l'imagination de Virgile même se fût trouvée paralysée, s'il n'avait pas eu un esclave pour le servir, et une habitation passable; et l'on demandait à un Rubrénus Lappa, obligé de mettre en gage sa vaisselle et son manteau, pour écrire sa tragédie d'Atrée, de s'élever à la hauteur du cothurne antique. Une âme affranchie de tous les soucis terrestres, entièrement remplie du désir de la solitude des bois, des grottes et des sources, où se plaisent les muses, n'était-elle pas seule susceptible d'acquérir la véritable consécration poétique? Ainsi passaient, en vains efforts, les années que l'on eût pu utilement employer à se faire une position ou une fortune, par l'économie rurale, dans la marine, ou au service militaire; l'âge arrivait, l'indigence ou le dénûment avec lui, et le poëte, quelque bien que l'on parlât de lui, finissait par maudire son sort et sa muse. Il en était autrement jadis : au temps des Mécène, des Cotta, des Fabius, il était très-avantageux d'avoir un air de pâleur et de rester sobre, même à l'époque du carnaval de décembre[1]. C'est que la pâleur

[1] Juvénal, VII, 36-97. — M. Friedlænder, frappé du manque de liaison et de l'espèce de contradiction qui existe, entre ce tableau désespérant de la misère des poètes et des gens de lettres, dans la VII[e] satire de Juvénal, et le commencement, notamment les 21 premiers vers de celle-ci, où on leur donne, au contraire, l'espoir du secours efficace de la protection d'un empereur aimant la poésie (Adrien sans doute), croit que cette satire n'a pas été composée d'un trait, mais que le tableau, probable-

était regardée comme un attribut de dignité extérieure aussi nécessaire à l'érudit, au poëte surtout, que la barbe au philosophe[1]. Quand Oppien se trouva mauvaise mine, dit Martial[2], il commença à écrire des vers.

Cependant la description de Juvénal, outre qu'il charge par trop les couleurs, manque aussi d'exactitude, en ce qu'elle présente l'indigence et le besoin comme le sort inévitable et fatal de tous les poëtes dépourvus de fortune et répugnant à une industrie. Il est certain que, dans ce cas,comme dans toutes les circonstances où la production littéraire n'est pas immédiatement réalisable avec profit, ils n'avaient absolument pas d'autre ressource que la faveur et la libéralité des riches et des grands; mais peut-être aussi leur étaient-elles plus largement acquises qu'à nulle autre époque; car, alors, régnait toujours encore l'opinion, généralement répandue dans toute l'antiquité grecque et romaine, que la richesse, la noblesse et une haute position imposent de grandes obligations, et que la possession d'une grande fortune, notamment, oblige à faire beaucoup, non-seulement pour le bien public, mais aussi pour les particuliers, en mettant le riche en devoir de disposer largement de son superflu, en faveur de plus pauvres que lui. On attendait particulièrement des grands de Rome l'exercice d'une libéralité princière, et comment celle-ci ne devait-elle pas profiter tout particulièrement aux poëtes, à une époque où l'intérêt pour la poésie était aussi vif et aussi général? Il est vrai, toutefois, qu'elle ne s'exerçait plus sur une échelle aussi grandiose qu'autrefois.

ment déjà fait sous Trajan, ne se trouve uni avec ce qui précède que par l'effet d'un raccordement postérieur, assez maladroit.

[1] Jahn, *ad Persium*, I, 24.

[2] VII, 4.

Aussi Pline le Jeune se plaint-il de ce que la bonne vieille coutume de récompenser les poëtes de leurs éloges, avec de l'argent, fût, insensiblement, tombée en désuétude; lui-même y était resté fidèle, et il crut devoir répondre à une poésie, dans laquelle Martial lui avait fait honneur, en faisant cadeau à ce poëte, qui allait retourner dans ses foyers, de l'argent nécessaire pour le voyage[1]. Martial, du reste, ne manquait pas ailleurs non plus de généreux protecteurs. Les récriminations de Juvénal même, sur la lésinerie des riches, font entrevoir qu'ils regardaient, toujours encore, en quelque sorte comme un devoir de secourir les poëtes, et qu'en y manquant ils excitaient le mécontentement des cercles littéraires, et s'exposaient à faire mal parler d'eux-mêmes. D'un autre côté, les poëtes, dans ces circonstances, n'étaient pas seuls à recevoir; il dépendait d'eux de faire, en retour, plus qu'on ne leur avait accordé; car l'honneur et la renommée dans le présent, une mémoire éternelle et un nom immortel auprès de la postérité, étaient comptés parmi les plus grands biens par les hommes de ce temps-là, ainsi que de l'antiquité en général. Or, qui était à même de mieux procurer ces biens que les poëtes[2]? Les grands tenaient d'ailleurs, en outre, à être guidés par la poésie, dans tout le cours de la vie; avant tous les autres arts, elle était destinée à relever et à glorifier tous les événements considérables de l'existence. L'idée que, sans cet ornement, il manquait quelque chose à la condition même la plus privilégiée, conserva longtemps son empire et ne se perdit jamais entièrement, bien qu'elle se manifestât de plus en plus rarement. Les hommes du *high life* de ce temps

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 21.
[2] Cicéron, *Pro Archia*, p. 9, 20, 11, 28, etc.

avaient donc besoin des poëtes, dans ce sens, et étaient très-disposés, dans leur propre intérêt, à les obliger et à se les attacher solidement. Seulement, il faut bien dire aussi qu'il était dans la nature des choses que le nombre des poëtes en quête de faveur et de libéralité, se trouvait, toujours, être incomparablement plus grand que celui des personnages désireux de payer les éloges des poëtes.

Ici également les empereurs prêchaient d'exemple. Eux aussi, naturellement, attendaient, exigeaient même, avant tout, des poëtes contemporains la glorification de leur gouvernement et de leurs actes, de leur personne et de leur maison, de leurs constructions et autres grandes entreprises, de leurs fêtes et spectacles, et ils provoquaient même directement ces louanges. Ainsi faisait notamment Auguste aussi. Il est certain que chaque règne, dans cette période, a eu sa littérature poétique propre, exclusivement vouée à sa glorification. Deux ans ne s'étaient pas écoulés, depuis l'avénement de Trajan au trône impérial, que l'on vit paraître, à la place des « molles poésies » de naguère, à la louange de feu Domitien, des « poésies graves », célébrant le nouvel empereur[1]. La glorification de l'empereur arriva même à être si bien regardée comme le thème le plus naturel de toute poésie, que des poëtes marquants, des poëtes épiques en particulier, qui, d'habitude, choisissaient néanmoins d'autres sujets, des sujets mythologiques surtout, comme les moins compromettants, crurent nécessaire de s'en excuser, ou du moins de déclarer qu'ils ne se croyaient point ou ne se sentaient pas encore de force à entreprendre une autre tâche plus haute, qu'ils réservaient de s'y essayer, un jour, pour le temps où ils seraient

[1] Pline le Jeune, *Panégyrique de Trajan*, 54.

mieux préparés, etc.[1]. Mais, abstraction faite de la gloire qu'ils en attendaient, les empereurs se croyaient évidemment, d'ordinaire, une certaine obligation de témoigner de leur intérêt pour la poésie par des subventions et des honoraires, payés aux poëtes éminents, et l'on était habitué à les considérer comme les patrons et protecteurs naturels et suprêmes de la poésie, ainsi que des poëtes : aussi, ces derniers s'adressaient-ils avant tout, avec leurs dédicaces et leurs hommages, aux empereurs. Il faut observer toutefois que, si des rhéteurs étaient souvent élevés à des postes lucratifs et influents, il n'y a pas d'exemple connu d'une position ou d'un sort pareil fait à un poëte, celui d'Horace excepté, auquel Auguste voulut conférer le secrétariat impérial, que le poëte refusa pourtant. Le plus probable est que l'on s'acquittait ordinairement, envers les poëtes, par de fortes gratifications en argent.

On pourrait se faire une idée des prétentions et des espérances que l'intérêt si vivement témoigné, par Auguste, en faveur du nouvel essor de la poésie, faisait naître dans le monde des poëtes du temps, même sans l'assurance d'Horace que c'était déjà l'espoir de tout le monde de voir arriver les choses au point qu'il suffirait d'informer Auguste du fait que l'on se vouait à la poésie, pour obtenir de ce prince les moyens de vivre et l'encouragement à continuer[2]. Une anecdote, rapportée par Macrobe[3], fera juger de l'indiscrétion et du sans-façon des requêtes de ces poëtes, qui assaillaient ce prince avec leurs dédicaces et leurs hommages. Un Grec lui avait présenté, plusieurs jours de

[1] Stace, *Thébaïde*, I, 17-33 ; *Silves*, IV, 4, 95 ; *Achilléide*, I, 19.
[2] Horace, *Épîtres*, II, 1, 226-228
[3] *Saturnales*, II, 4 f.

suite, de petites flatteries en vers, dès qu'il le voyait sortir du palais, sans qu'Auguste parût y faire attention. Dans la suite, ce prince, voyant encore une fois son homme s'avancer vers lui, nota lui-même quelques vers et les fit remettre à l'autre par une personne de sa suite. Le Grec les lut, se mit à exprimer de la mine et par gestes qu'il en était au comble de l'admiration, puis, s'approchant de la litière d'Auguste, il lui présenta quelques deniers, avec l'expression du regret que ses moyens ne lui permissent pas de donner davantage. Or, cette incartade lui valut un présent de 100,000 sesterces. La finesse et la sûreté du tact d'Auguste, comme Horace se plaît à le dire à sa louange, ne se démentaient pas dans ses largesses aux poëtes; ses cadeaux princiers à Virgile et à Varius lui font surtout grand honneur[1]. Varius avait reçu un million de sesterces pour son *Thyeste*, représenté aux spectacles donnés pour la célébration du triomphe d'Actium; Virgile fut surtout récompensé richement pour le sixième livre de l'*Énéide*, contenant la glorification de la maison des Césars, et on dit qu'il laissa dix millions[2].

Horace, qui estimait au-dessus de tout, dans la vie, l'aisance d'une modeste retraite, eut positivement à se défendre des offres d'Auguste; plus que tout autre il eût été comblé de richesses et d'honneurs éclatants, s'il n'avait dédaigné les uns et les autres. En mourant, il institua Auguste son héritier[3]

Il y a lieu de croire que la libéralité des empereurs postérieurs devait aussi, généralement, être mise à contribution, dans une large mesure, par les poëtes; on est d'au-

[1] Horace, *l. c.* 4.
[2] Virgile, éd. Ribbeck, p. XXX.
[3] Suétone, *Vie d'Horace.*

tant plus fondé à l'admettre que presque tous les poëtes de ce temps adressent à l'empereur, dans leurs dédicaces, des allocutions flatteuses et des réclames de circonstance, si bien que, non-seulement dans les panégyriques en vers, composés pour des fêtes et d'autres occasions, poésies qui devaient certainement pleuvoir[1], mais dans toutes les poésies, y compris celles qui, proprement, ne rentraient pas dans cette catégorie, on commençait toujours, sinon par en adresser directement l'hommage à l'empereur, au moins par se réserver de le faire. Les *Églogues* de Calpurnius, par exemple, offrent un échantillon des hommages adressés aux empereurs par des poëtes besoigneux. Ce poëte avait bien trouvé un patron, qu'il appelle « Mélibée » et qui était poëte lui-même, dans Calpurnius Pison peut-être, que nous aurons à mentionner plus loin. Ce protecteur l'avait mis à l'abri du besoin et sauvé de la nécessité d'échanger le séjour de Rome contre celui d'une province, la Bétique; mais cela n'empêchait pas le protégé de continuer à se plaindre de sa pauvreté, qui l'obligeait à se mettre en peine pour gagner de l'argent, et ne lui permettait pas de faire aussi bien qu'il le pourrait, sans cette entrave. Il supplie en conséquence Mélibée de vouloir bien présenter ses poésies à l'empereur et devenir ainsi, pour le solliciteur, ce que Mécène avait été pour Virgile; car n'avait-il pas également accès dans les « appartements sacrés » de l'empereur, « du Phébus palatin » (autrement dit de Néron)? Ce prince, qui venait de monter sur le trône, le poëte le fait exalter par le dieu Faune et célébrer,

[1] H. A. *Vie d'Alexandre Sévère*, c. xxxv : poetæ panegyricos dicentes; *Vie de Gallien*, ch. xi : cum omnes poetæ græci latinique epithalamia dixissent, idque per dies plurimos.

à tour de rôle, par les chants des pâtres. Le monde entier, tous les peuples l'adorent, les dieux le chérissent, avec son règne l'âge d'or a recommencé, il est un dieu descendu du ciel sous la forme humaine, et ainsi de suite. Une autre poésie contient la description d'un magnifique spectacle, donné par ce «dieu juvénile» à l'amphithéâtre, construit en bois dans l'année 57[1].

Il résulte positivement de quelques données certaines, bien qu'isolées et fortuites, que les empereurs ne laissaient pas sans récompense les auteurs qui leur dédiaient des poésies. Tibère récompensa magnifiquement le chevalier C. Lutorius Priscus, pour une élégie, généralement applaudie, sur la mort de Germanicus. Mais quand, en l'an 21, le fils de Tibère, Drusus, fut tombé gravement malade, le poëte, dans l'espoir d'une nouvelle récompense, pour le cas où ce prince mourrait, composa d'avance une nouvelle élégie, et se laissa entraîner à en faire la lecture dans un grand cercle de dames de haut parage; dénoncé pour ce fait, il fut condamné à mort par le Sénat, comme coupable d'un crime de lèse-majesté[2]. Il faut que Claude aussi ait été généreux pour les poëtes, puisque «les poëtes nouveaux» pleurèrent sa mort[3]. Vespasien subventionna richement des poëtes hors ligne: Saléjus Bassus notamment, qui était dans le besoin, reçut de lui un présent de 500,000 sesterces[4]. Juvénal[5] appelle l'empereur (Adrien

[1] Haupt, *De carm. bucol. Calpurnii et Nemesiani* (1854), p. 16-26. — Calpurnius, *Ecl.*, I (94), IV et VII. — Voir aussi l'éloge en vers de Néron dans l'*Anthologie latine*, éd. Riese, II, 180, etc.

[2] Tacite, *Annales*, III, 49, etc.; Dion Cassius, LVII, 20. — Suétone (*Tibère.*, ch. XLII) ne saurait être cité pour ce fait.

[3] Sénèque, *Lud.*, 12, 13, v. 56.

[4] Suétone, *Vespasien*, ch. XVII et suivants; Tacite, *Dialogue*, ch. IX.

[5] VII, 1 à 21.

sans doute) l'unique espoir des poëtes; seul ce prince protége encore les muses en deuil, en ce temps où elles n'ont ni faveur, ni assistance à attendre de nulle autre part; il ne saurait permettre qu'un poëte puisse encore, désormais, être réduit à chercher son gagne-pain dans des travaux indignes de lui; sa faveur et ses bonnes grâces puissent-elles, puisqu'il cherche autour de lui des sujets qui en soient dignes, devenir un aiguillon pour les jeunes talents. On rapporte que le poëte grec Oppien reçut de l'empereur (Septime Sévère probablement?) une pièce d'or pour chaque vers de ses poésies, dont il lui avait fait la lecture[1].

Après les empereurs qui, avec la plus grande générosité, ne pouvaient cependant donner satisfaction qu'à une faible partie des demandes et des sollicitations qui leur étaient adressées, c'était, comme on l'a déjà dit, des grands de Rome que les poëtes attendaient et obtenaient surtout protection et assistance. Mais, parmi tous ces patrons de la poésie, aucun n'égala Mécène, dont l'importance comme diplomate, homme d'État et cofondateur du nouvel ordre de choses, se trouva, dès la génération subséquente, éclipsée par la gloire d'avoir été, en même temps, le plus noble protecteur « des hommes voués à Mercure »[2]. Ce qui peut avoir contribué à cette gloire, indépendamment de l'unanimité des louanges enthousiastes des poëtes les plus considérables du temps, c'est aussi la circonstance que Mécène, dans un âge plus avancé, où, suivant Tacite, il lui restait plutôt l'apparence de la con-

[1] Suidas, *Oppien*. — *Bernhardy*, *Histoire de la littérature grecque*, II, 2, 659 (en allem.).

[2] Horace, *Odes*, II, 17, 29.

fiance du prince que la possession réelle du pouvoir, étant retiré des affaires, eut sans doute plus de loisir pour reporter efficacement son intérêt de prédilection sur la littérature[1]. Il sut, avec une merveilleuse sûreté de tact, distinguer, dans la foule des poëtes, les talents réellement remarquables, en partie même dès avant qu'ils n'eussent eu l'occasion de déployer leur génie, ce qui, peu facile à une époque où le dilettantisme poétique envahissait tout, devint plus difficile encore, quand on sut que le talent poétique était un moyen de gagner la faveur de cet homme puissant. Il faut que le nombre de ceux qui s'arrogèrent, dans ce but, avec plus ou moins de droit, le nom de poëtes, ait été grand, puisque même la platitude et l'indiscrétion les plus vulgaires croyaient devoir recourir à cet expédient, et que l'on voyait se presser autour de lui des gens qui se vantaient, en guise de recommandation, de faire les vers plus vite et en produire une plus grande quantité que personne[2]. Mécène choisissait ses amis, et les personnes admises à lui faire compagnie, sans distinction de naissance, de rang et d'avantages extérieurs; cependant, il ne considérait pas uniquement le talent et l'instruction; il savait tenir à distance, non-seulement les éléments impurs, mais tous ceux qui pouvaient apporter du trouble. Il n'y avait pas à Rome, dit Horace, de maison plus nette, plus exempte d'intrigue; chacun y était à sa place, et aucun ne cherchait à éliminer l'autre[3]. Aussi n'y trouvait-on pas facilement accès. Horace, qui, après la bataille

[1] Tacite, *Annales*, III, 30; XIV, 52, 54.
[2] Horace, *Sat.*, I, 9, 23, etc.
[3] *Ibidem*, 48 à 52.

de Philippes, n'avait plus d'autre ressource que son talent, et auquel, comme il dit lui-même, le besoin avait donné la hardiesse de faire de petits vers, fut recommandé à Mécène par Virgile et Varius, ces bonnes âmes, par excellence, dont il estimait l'amitié par-dessus tout. La première présentation fut courte; le poëte, qui avait pourtant alors presque vingt-sept ans, était si embarrassé, qu'il ne put exposer sa situation qu'en balbutiant. Quant à Mécène, il parlait généralement peu. Horace se croyait déjà oublié, quand, après un laps de trois trimestres, il reçut l'invitation d'entrer avec Mécène dans une relation intime, qui dura ensuite, sans jamais être troublée, plus de trente ans, jusqu'à la mort presque simultanée de l'un et de l'autre [1]. Mécène donna au poëte tout ce qu'il lui fallait et au delà [2]; il lui fit une position libre de soucis et lui procura un petit coin, dans une solitude charmante, avec un jardin, une source et un bois, sa « douce cachette », dans les monts Sabins; et tout cela, il le donnait sous la forme la plus délicate. Aussi quand, à un âge plus avancé, cet homme, toujours souffrant, de fréquentes insomnies notamment, et souvent troublé par des humeurs sombres, se montrait trop exigeant vis-à-vis d'Horace, dont la société lui était devenue presque indispensable, celui-ci pouvait-il, en y mettant la finesse et le ton affectueux qui convenaient dans la circonstance, parfois décliner catégoriquement les invitations pressantes de son ami, sans que Mécène lui en voulût jamais [3]. Encore dans son testament, le ministre d'Auguste priait ce prince

[1] Horace, *Sat.*, I, 6, 50, etc.; voir aussi I, 5, 40, etc.
[2] Le même, *Épodes*, I, 31, etc.
[3] Horace *Épîtres*, I, 7.

de garder Horace Flaccus en aussi bon souvenir que lui-même[1]. Horace était évidemment, parmi les poëtes du temps, celui auquel il tenait le plus; cependant il fascinait tous ceux qu'il attirait auprès de sa personne, non-seulement par son esprit, la délicatesse de ses manières et le vif intérêt qu'il prenait à leurs travaux, mais peut-être plus encore comme maître dans l'art, par lequel les grands d'Italie se sont également distingués, dans les temps modernes, de ceux d'autres pays, de converser sur le pied d'égalité avec des hommes considérables sous le rapport intellectuel. Il était ainsi mieux doué que tout autre pour devenir le centre d'un cercle formé de la plus haute aristocratie d'intelligence de son temps. Quelque nombreux que fussent les palais également ouverts aux poëtes, dans la suite, jamais on n'y revit une aussi brillante réunion, et aucun n'offrit plus cet accueil hospitalier de la maison de Mécène, dont la masse imposante dominait, au milieu d'un vaste parc et de jardins, sur les hauteurs de l'Esquilin, procurant de ses étages supérieurs une vue aussi étendue que magnifique sur le tumulte de la ville, la campagne de Rome et les montagnes environnantes, sur Tibur, Ésules et Tusculum[2]. Là s'élevèrent plus tard les tertres formés par la tombe de Mécène et par celle d'Horace, placée à côté. Après la mort de Mécène, les jardins et le palais devinrent propriété impériale. C'est des fenêtres de ce dernier que Néron contempla, en 64, l'incendie de Rome.

Si, dans la suite, les rapports des poëtes avec leurs hauts protecteurs prirent généralement le caractère d'une

[1] Suétone, *Vie d'Horace.*
[2] Becker, *Manuel*, I, 540, etc.

position de clients, cela tenait bien en partie à ce qu'avec le pâlissement de l'éclat de cet âge de splendeur incomparable de la poésie latine, dans toute sa fleur, le noble sentiment, caractéristique pour le temps d'Auguste, d'une appréciation complète et délicate du génie poétique, se perdit aussi dans les cercles du grand monde. Mais c'était, sans doute, en grande partie aussi la faute des poëtes eux-mêmes, auxquels, malgré toute leur présomption, manquait une ferme conscience de leur valeur propre, ainsi que le sentiment de dignité personnelle des hommes « qui avaient encore vu la république », ce sentiment que le fils pauvre d'un affranchi de Vénusie savait faire respecter, même vis-à-vis de son puissant bienfaiteur, issu d'une race de princes étrusques. Que même de son temps, il est vrai, ce sentiment manquât à des poëtes médiocres et besoigneux, c'est un fait qui, s'il était nécessaire d'en avancer la preuve, ressort assez clairement d'une pièce de vers, faite par un anonyme, à la louange de Messala, pauvre tissu de phrases, surchargées de détails mythologiques et d'autres bribes d'une érudition d'écolier, où, dans certains passages, l'absence de goût va jusqu'à la niaiserie, et que l'on n'en a pas moins jugé digne d'être compris dans le recueil formé sous l'étiquette du nom de Tibulle. Dans cette pièce de vers, le poëte prie que l'on veuille bien se contenter de sa bonne volonté, qu'il a parfaitement la conscience de sa faiblesse et connaît bien les défauts de sa poésie. Il avait été, dit-il, autrefois dans l'aisance, mais, réduit depuis à la pauvreté, il venait, maintenant, se mettre entièrement à la disposition de son protecteur ; que si Messala voulait seulement un peu s'intéresser à lui, cette faveur aurait, à ses yeux, autant de prix que l'or de la Lydie et la gloire d'Homère ; que même, si

ses vers ne devaient que rarement avoir la bonne fortune de venir sur les lèvres de ce patron admiré, jamais la destinée ne l'empêcherait de continuer à chanter sa louange; qu'il était prêt à faire bien plus encore et que, pour Messala, il n'hésiterait pas à braver en marchant les flots impétueux de la mer, à affronter seul de gros escadrons de cavalerie, ni même à livrer son corps aux flammes de l'Etna[1].

Des grandes maisons de Rome, la plus aristocratique et la plus brillante était, vers le milieu du premier siècle, celle de ce Pison, connu comme le chef d'une conspiration contre Néron, laquelle devait le porter au trône, mais en réalité causa sa mort, en l'an 65 après Jésus-Christ. Sa munificence princière paraît avoir aussi tout particulièrement profité aux poëtes[2]. Il n'était lui-même pas étranger à la poésie; les vers chez lui coulaient de source, est-il dit dans une poésie composée à sa louange: il jouait aussi en maître de la cithare, et toute sa maison retentissait des effets multiples de l'ingénieuse activité de ses habitants, car tout le monde s'y occupait d'art et de science. Une pièce de vers, connue et très-supportable, au moyen de laquelle un poëte, fort jeune encore, voulut s'introduire auprès de Pison, offre un échantillon, non dépourvu d'intérêt, de cette poésie de client. Elle commence par célébrer la gloire de sa race, puis prise l'excellence du chef actuel de cette illustre maison, en faisant mention de l'insigne honneur du consulat qui lui est déjà échu; elle vante sa noble prestance, son esprit plein de sérénité et de franchise, sa libéralité et son affabilité, puis sa belle éducation,

[1] Tibulle, IV, 1 à 8; 16, etc, 177, etc.
[2] Voir la notice sur Pison, dans le supplément au tome I.

son talent pour la poésie et la musique, son adresse à l'escrime et au jeu de paume, etc., ainsi que son habileté au damier : portrait entièrement concordant, dans ce qu'il y a d'essentiel, avec celui que Tacite a donné de Pison. Dans sa conclusion, le poëte déclare que l'objet de sa requête se borne au désir que Pison veuille bien le juger digne de la faveur d'être admis dans sa maison, ce qui le guidait n'étant pas la soif de l'or, mais le pur amour de la gloire. Qu'il se sentirait heureux de pouvoir passer sa vie avec Pison et régler, sur les vertus d'un tel patron, l'émulation qu'elles imprimeraient à ses propres poésies ; que certainement il irait loin, si Pison voulait bien lui ouvrir la carrière de la renommée et le tirer de son obscurité. Virgile même, s'il n'avait pas eu un protecteur comme Mécène, serait peut-être resté inconnu ; et Mécène ne s'était pas contenté d'ouvrir sa maison à ce poëte seul, il fonda aussi la gloire de Varius et d'Horace. Sous l'égide d'un tel protecteur, les poëtes n'avaient jamais à craindre l'indigence, pour leur vieillesse. Pison voulant bien exaucer ses vœux, le poëte promettait de le chanter, comme son Mécène, en vers bien tournés ; car il se sentait bien capable de transmettre un nom à l'éternité, s'il est permis de promettre de pareilles choses. Il sentait en lui le courage et la force d'en faire de grandes, pour peu que Pison voulût tendre la main au nageur qui l'implorait, et le tirer du réduit où son humble naissance et sa pauvreté le retenaient. L'esprit d'ailleurs, assurait-il, l'emportait chez lui sur le nombre des années, ses joues commençant seulement à se couvrir de leur premier duvet, et sa vie ne touchant encore qu'à son vingtième été.

Après Néron, la position des poëtes changea, à leur préjudice, avec celle de l'aristocratie, dont ils dépendaient.

Beaucoup de grandes familles s'étaient ruinées, par leur faste et leurs prodigalités, d'autres étaient tombées victimes de la haine, de la défiance ou de la cupidité du despotisme impérial. Avec Vespasien surgirent, à Rome, des hommes nouveaux, originaires des villes d'Italie et des provinces, qui conservèrent leurs anciennes habitudes, contractées dans les conditions d'une vie plus restreinte, et Vespasien lui-même donnait l'exemple d'une économie parcimonieuse. Sous Domitien, les grands durent, de plus, se garder d'éveiller des soupçons, par trop d'éclat et de libéralité, ou par l'étendue de leurs clientèles. Les poëtes de l'époque eurent donc, certainement, des raisons pour soupirer après le retour non-seulement du bon temps de Mécène, mais aussi de celui des Sénèques et des Pisons. Quand Martial vint à Rome vers 63, à l'âge d'environ vingt-trois ans, la grande salle des Pisons, remplie des portraits de leurs ancêtres, et les trois maisons de ses compatriotes, des trois Sénèqúe, à savoir du philosophe, de Junius Gallion et d'Annéus Méla, père de Lucain, lui étaient ouvertes[1]. Elles tombèrent toutes, dans les années 65 et 66, et, vers la fin du siècle, la seule survivante de la grande famille des Sénèques était l'épouse de Lucain, Polla Argentaria, que Martial désigne encore, en l'an 96, comme sa patronne, en l'apostrophant du nom de « reine »[2]. Sous Domitien, il n'y eut plus de protecteurs des lettres tels qu'avaient été les Pisons et les Sénèques, Vibius Crispus et Memmius Régulus (consul en 63)[3]; au moins

[1] Martial, IV, 40.

[2] Le même, X, 64; VII, 21 à 23.

[3] Le même, XII, 36, 8, etc. — Peut-être aussi Martial voulait-il nommer non Vibius, mais Passien Crispus, dont parle Sénèque (*De beneficiis*, I, 15, 5; *Q. N.*, IV, præf. 6, epigr. 6)

voyons-nous les deux poëtes les plus éminents du temps, Martial et Stace, s'évertuer à gagner la faveur de nombre de personnes, sans pouvoir néanmoins obtenir d'elles ce que la protection d'une seule leur valait largement, autrefois.

Martial avait eu des rapports avec la cour, pour le moins déjà sous Titus. Il en avait reçu les priviléges de père de trois enfants, dans lesquels il fut confirmé par Domitien[1]; il avait aussi été promu à l'ordre équestre, par l'obtention du tribunat titulaire, que lui avait peut-être même déjà conféré Titus. Sa recommandation suffit pour faire obtenir le droit de citoyens à plusieurs solliciteurs[2]; il eut l'honneur d'être invité, dans l'occasion, à venir dîner à la grande table impériale[3], tandis qu'une demande de quelques milliers de sesterces, adressée par lui à l'empereur, ne fut point agréée, mais essuya un refus, non dis-

[1] Martial, I, 101 (au sujet d'un esclave mort à l'âge de 19 ans) :

Illa manus quondam studiorum fida meorum
Et felix domino notaque Cæsaribus.

Ces empereurs ne sauraient être, comme il semble, que Titus et Domitien, auxquels doit également s'appliquer, dans ce cas, la mention contenue dans cet autre distique (II, 95, 5) :

Præmia laudato tribuit mihi Cæsar uterque,
Natorumque dedit jura paterna trium.

Même observation pour le passage analogue (IX, 97, 5) :

. . . . . tribuit quod Cæsar uterque
Jus mihi natorum. . . . . .

Quant à la confirmation, le poëte la sollicite lui-même de Domitien, dans le suivant (II, 91, 5) :

. . . . Permitte videri,
Natorum genitor credar ut esse trium.

[2] Martial, III, 95, 11.
[3] Le même, IX, 93.

gracieux cependant[1]. En général, il paraît qu'il n'obtint jamais de l'empereur rien qui déterminât une amélioration réelle de sa position, bien qu'il trouvât toujours de nouveaux tours de phrase pour mendier, dans ce but, « sans timidité, ni embarras », car nous ne voyons nulle part, dans ses vers, qu'il remercie de présents reçus. Il ne put même, paraît-il, obtenir la faveur que l'on fît passer un tuyau de l'aqueduc Marcien sur son bien de campagne et à sa maison de ville[2]. Ceci doit surprendre d'autant plus que Domitien aimait à lire les poésies de Martial, qui n'eut pas, autrement, osé se prévaloir, à diverses reprises, de l'approbation de l'empereur [3]. Aussi notre poëte était-il infatigable, quand il s'agissait de gagner, fût-ce par le moyen des plus basses flatteries, la faveur des affranchis et autres personnes influentes de la cour ; il fait l'éloge de tous en général et flatte, en outre, chacun d'eux en particulier, dans plusieurs poésies : ainsi le camérier Parthénius, le chef de l'office des pétitions et requêtes Entelle, l'inspecteur des tables Euphème, l'échanson Éarin, l'Égyptien Crispin, qui fut probablement préfet du prétoire, qualifié de bouffon de cour par Juvénal, le vieil Étruscus, déjà retraité, et un certain Sextus, qui paraît avoir été conseiller du cabinet d'études de l'empereur.

Cependant Martial, pendant un séjour de vingt ans à Rome, s'était procuré, dans l'aristocratie aussi, de nombreuses relations, qu'il s'appliquait à conserver et à multiplier, en conférant, comme il dit lui-même, une gloire durable au plus grand nombre possible d'hommes haut

[1] Martial, VI, 10.
[2] Imhof, *Domitien*, 138. — Martial, XI, 18.
[3] Martial, IV, 27; V, 6; VI, 64, 14; VII, 12.

placés, par des mentions honorables dans ses poésies, ces hommages dussent-ils ne rien lui rapporter[1]. C'est probablement par suite de ses anciennes relations avec les Sénèque qu'il s'était lié aussi avec Q. Ovide, qui avait accompagné en Sicile, dans l'exil, Césonius Maximus, un ami du philosophe Sénèque[2]. Cet Ovide était, d'ailleurs, aussi le voisin de campagne de Martial, près de Nomentum[3]. Dans le grand nombre d'hommes de condition sénatoriale auxquels Martial adresse des hommages, ou des flatteries, dans ses épigrammes, auprès desquels il mendie, ou qu'il prie d'agréer ses remercîments, pendant les douze dernières années de son séjour à Rome (de 86 à 98), et le temps qu'il passa ensuite en Espagne, jusqu'à l'an 101 ou 102, figurent le poëte Silius Italicus (consul en 68) et ses fils[4], Nerva, qui devint plus tard empereur[5], le riche orateur Régulus[6], devenu fameux par l'office d'accusateur qu'il remplissait dans les procès de lèse-majesté, les frères Domitius Tullus et Domitius Lucain, tous les deux immensément riches[7], le poëte Stertinius Avitus (consul en 92), qui fit poser, en l'an 94, l'image de Martial dans sa bibliothèque[8], Pline le Jeune (consul en l'année 100)[9],

[1] Martial, V, 15.

[2] Le même, VII, 44, etc. (Sénèque, *Lettres*, 87, 2); IX, 52, etc.; X, 44 (au sujet d'un voyage d'Ovide, déjà vieux, dans l'île de Bretagne).

[3] VII, 93; voir aussi I, 105, IX, 98; XIII, 119.

[4] Martial, IV, 14 (peut-être la pièce de vers par laquelle il s'introduisit auprès de lui); VI, 64, 10; VII, 63; VIII, 66; IX, 86; XI, 48, etc.

[5] V, 28, 4.

[6] I, 12, 82, 111; II, 74, 93; IV, 16; V, 10, 63; VI, 38; VII, 16, 21; voir aussi V, 28, 6.

[7] I, 36; III, 20; IX, 51 (pour Lucain; quant à Tullus, voyez Pline le Jeune, *Lettres*, VIII, 18); voyez aussi V, 28, 3.

[8] IX, Præf.; X, 96. — Henzen-Orelli, 6446.

[9] Martial, X, 19. — Mommsen, *Renseignements biographiques sur*

le poëte Arruntius Stella (consul en 101)[1], L. Appius Norbanus Maximus, vainqueur de L. Antoine Saturnin, puis consul une seconde fois en 103[2], Licinius Sura (consul en 102), le plus puissant des amis de Trajan[3] et plusieurs autres.

Naturellement, Martial chercha et trouva aussi des protecteurs dans l'ordre équestre, auquel appartenait l'élégant Atédius Mélior, qui donnait de si excellents repas, dans sa belle maison avec jardin, sur le mont Célius[4], ainsi que d'autres amis, fort aisés, du poëte. Parmi ceux de ses amis qu'il a chantés le plus souvent, figure pourtant aussi un centurion, Aulus Pudent, qui ne parvint même jamais à obtenir, paraît-il, ce qui formait le but de toute son ambition, la place de primipilaire, conférant la dignité de chevalier. Martial eut, de même, avec d'autres centurions, des liaisons auxquelles il attachait du prix, à en juger par la mention honorable qu'il en fait dans ses vers.

Enfin, parmi les personnes, plus ou moins riches ou considérables, dont il crut devoir rechercher l'amitié ou les bonnes grâces, nous nommerons encore C. Jules Proculus, l'Espagnol Térence Priscus, probablement celui auquel Plutarque aussi dédia son traité *de defectu oracu-*

Pline le Jeune (*Hermès*, III, 108, en allem.). Le Cécilius Sécundus dont Martial parle ailleurs (VII, 84) est une autre personne (Mommsen, p. 79, 1); mais le doctus Secundus du livre V (80, 7) est peut-être Pline, et le Sévère, chargé de présenter à celui-ci le livre sixième de Martial, peut-être le fils cadet de Silius.

[1] Martial, I, 7, 44; IV, 6; VII; 11,59; VI, 21, 47; VII, 14, 36; VIII, 78; IX, 42, 55, 89; X, 48, 5; XI, 52; XII, 3, 11; voir aussi Mommsen, p. 125.

[2] Martial, IX, 84; Orelli, 772; *Encyclopédie* de Stuttgardt, V, 698, 6.

[3] Martial, VI, 64, 13; VII, 47.

[4] II, 69; IV, 54, 8; VI, 28, etc.; VIII, 38; Stace, *Silves*, III, 3, 1.

lorum, Apollinaire, propriétaire d'un bien près de Formies, ami dont Martial estimait beaucoup le jugement fin, Sparsus, ami de Pline le Jeune, Atticus (peut-être un Pomponius Atticus, de famille sénatoriale), le jeune Flaccus, le consulaire Frontin, qui donna l'hospitalité à notre poëte dans une de ses propriétés, sur le golfe de Naples, les poëtes Faustin, Varron et Voconius Victor, le bon vieux Munatius Gallus, Fuscus, propriétaire de bois et de plantations d'oliviers, près de Tibur, le chevalier Terentianus, préfet des trois cohortes stationnées à Syène, sur le Nil, l'Ombrien Césius Sabinus, le jurisconsulte Pompée Auctus, qui savait par cœur les vers de Martial, l'ami Jules Martial, possesseur d'une charmante petite propriété, avec bibliothèque, sur le mont Janicule, et excellent critique en fait d'arts, les amis Jules Céréalis, Lupus et Népos, un certain Jules Rufus, qui ressemblait à Socrate, etc., etc.

Stace fréquentait en partie les mêmes sociétés, et recherchait les bonnes grâces des mêmes patrons que Martial, naturellement avant tout celles de l'empereur, dont il ne négligeait, dans aucune de ses publications, d'invoquer la personne divine[1]. Mais il semblerait qu'à lui aussi le renouvellement continuel des plus humbles hommages et de flatteries, exagérées jusqu'au ridicule, ne rapportèrent, indépendamment d'une gracieuse approbation, de la part de Domitien, guère plus qu'une invitation à l'auguste table et la facilité de pourvoir sa maison, située près d'Albe, sans doute[2], d'eau fournie par un aqueduc public. De même que Martial, Stace flatta les affranchis

[1] Stace, *Silves*, III, préface.
[2] *Ibidem*, III, 2,61, etc.

de l'empereur; il chanta, outre les deux Étruscus et le jeune eunuque Éarin, surtout le secrétaire de l'empereur, Abascantus. Des protecteurs de Martial, Arruntius Stella, Polla Argentaria, l'épouse de Lucain, et Atédius Mélior, comptaient aussi parmi ceux de Stace. Nombre de sénateurs visitaient les lectures fréquemment tenues par lui, comme il paraît[1]. Stace a chanté plusieurs de ses patrons et amis de rang sénatorial : ainsi le vieux consulaire et préfet de la ville, Rutilius Gallicus, le jeune Vettius Crispin et Mécius Céler; mais il conserva aussi des relations d'amitié avec des hommes de l'ordre équestre, tels que Septime Sévère, bisaïeul de l'empereur de ce nom, ainsi qu'avec de riches amis des lettres, qu'il avait connus à Naples, ville de ses pères[2].

Mais, malgré toutes ces nombreuses relations, si ardemment recherchées et si religieusement cultivées, avec les grands et les riches, et malgré l'approbation générale que leurs vers trouvaient aussi dans ces cercles, les deux poëtes restèrent pauvres. Pour Stace, nous le savons par un passage cité plus haut de Juvénal, car l'auteur des *Silves* ne manquait pas tellement de dignité, qu'il ne cessât de se plaindre et de mendier, dans ses poésies, comme Martial. Il possédait, il est vrai, près d'Albe, un petit bien, cadeau d'un de ses patrons probablement, mais de

[1] Stace, *Silves*, V, 2, 160.

[2] Mentionnons encore, pour compléter la liste des patrons et amis de Stace, les sénateurs Plotius Grypus, Victorius Marcellus, connu comme ami de Quintilien, Manilius Vopiscus, propriétaire de la magnifique villa tiburtine (*Silves*, I, 3), le jeune et riche Flavius Ursus, le chevalier Junius Maximus, Nonius Vindex, Pollius Félix, riche particulier de Pouzzoles, retiré dans sa villa, près de Sorrente, Polla, sa femme, et le Napolitain Jules Ménécrate, son gendre.

pauvre mine et sans inventaire de bétail[1], et il est difficile d'admettre qu'à l'époque où il était parvenu à l'apogée de sa gloire, comme poëte, l'insuccès au concours du Capitole l'ait seul déterminé à vouloir retourner dans son pays et terminer ses vieux jours dans sa ville natale[2].

Martial aussi possédait, depuis l'an 86 déjà, près de Nomentum, un petit vignoble, qu'il devait peut-être, comme on peut l'admettre aussi pour celui de son voisin de campagne, Q. Ovide, ami de Césonius Maximus, l'intime du philosophe Senèque, à la munificence de celui-ci, grand propriétaire de vignes dans ce canton, ou de ses héritiers[3]; mais ce n'était, paraît-il, qu'un lopin de terre sec, déboisé, et qui, outre un vin médiocre, ne produisait que du fruit pire encore, des « pommes comme du plomb[4] ». Il est vrai aussi que Martial n'était rien moins qu'un agronome. Quand son ami Stella ne lui envoyait pas de tuiles, pour réparer le toit de sa maisonnette, la pluie y entrait[5], et le principal avantage qu'il retirait de cette propriété était de pouvoir s'y récréer, quelquefois, des tourments de sa position de client, et dormir son soûl[6]. Dans les derniers temps de son séjour à Rome, on lui avait fait présent d'un attelage de mules, et il possédait aussi une petite maison en ville[7], non loin du temple de Quirinus[8], après avoir auparavant

[1] *Silves*, IV, 5.
[2] *Ibidem*, III, 5, 12.
[3] Martial, I, 105; VII, 73; X, 44.
[4] XII, 57; X, 58, 9; XIII, 15; X, 48, 9; 94, 4; VII, 91; XIII, 42.
[5] VI, 43, 4; VII, 36.
[6] II, 38; VI, 43; XII, 57.
[7] VIII, 61; IX, 97.
[8] X, 58, 10.

demeuré en location à un troisième étage[1]. Cependant il ne parvint pas à se faire une existence indépendante et libre de soucis, mais dut, à l'âge de cinquante-sept ans[2], finir par se résoudre à quitter Rome, dont l'atmosphère était sa vie, pour aller terminer ses jours dans sa patrie, l'Espagne, où le bon marché de toutes choses et la libéralité de quelques protecteurs, appartenant au pays, le mirent à même de faire le paresseux à cœur joie, et de se donner toutes les aises après lesquelles il avait si longtemps soupiré[3].

Si, dans cet état de dépendance des poëtes vis-à-vis d'un patron, la plus noble interprétation de ce lien, des deux parts, pouvait seule exclure entièrement le danger d'une humiliation constante des premiers, ce danger ne faisait naturellement que s'accroître avec ce qu'il y avait de précaire et de gêné dans leur situation, et l'on voit, par l'exemple de Martial, qu'avec des natures faibles et communes, la position de client conduisait, presque fatalement, à l'abus du talent poétique et à la dégradation de la personne. Non-seulement Martial rappelle mainte fois à ses lecteurs, en général, et à ses patrons, en particulier, qu'un poëte a besoin d'argent avant tout[4], et mendie instamment, ne fût-ce que pour avoir une toge, un manteau, ou quelque bagatelle semblable[5]; il ne recule même pas devant cet aveu cynique, que sa muse était à la disposi-

[1] I, 117, 7.
[2] X, 24.
[3] XII, 18. Don d'une propriété que lui fit Marcella (XII, 21 et 31).
[4] I, 107; V, 16; VIII, 56, 73; XI, 13, 108.
[5] VI, 82; VII, 36; voir aussi VIII, 28; IX, 49; X, 73; VII, 16 :

Æra domi non sunt : superest hoc, Regule, solum,
Ut tua vendamus munera : num quid emis?

tion de qui la payait. « Tel que j'ai loué dans mes vers, » dit-il quelque part (V, 36), « fait comme s'il ne me devait rien : c'est un filou. » C'est que, probablement, tout le monde n'était pas dans le sentiment de Pline le Jeune, qui se crut obligé, pour témoigner à Martial sa reconnaissance d'une poésie à sa louange, de lui envoyer de l'argent pour un voyage, en disant que le don le plus précieux, à ses yeux, était celui de la gloire, de l'éloge et de l'immortalité, décernés par un poëte[1]. Cependant, une grande partie des personnes louées par Martial, ont certainement payé, pour cet honneur, bien que le payement ne répondît peut-être pas toujours à son attente. Mais le principal ainsi que le plus lucratif emploi de son talent, et le meilleur qu'il pût en faire, ce fut de l'affecter, d'une manière plaisante et spirituelle, au divertissement des réunions de société, et là aussi il lui arriva de ne le ravaler guère moins que par ses adulations les plus rampantes. On ne pouvait certes plus lui en vouloir de fournir, sur commande ou sur des sujets donnés, autant de pièces de vers qu'on en demandait[2]; celles qui portent le titre de *Xénies*, notamment, n'ont été, selon toute apparence, primitivement que des devises pour les étiquettes des étrennes que l'on faisait, à l'époque des Saturnales, dans les maisons opulentes; mais, comme les joyeux convives, dans les orgies bachiques des Saturnales[3], et la

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 21.
[2] Martial, XI, 42.
[3] V. 16 :

> Seria cum possim, quod delectantia malo
> Scribere, tu causa es, lector amice, mihi,
> . . . .
> At nunc conviva est comissatorque libellus.

majorité des lecteurs, en général, ne trouvaient rien plus de leur goût que les obscénités, Martial, à cet égard aussi, s'accommoda au goût de son public. Il est vrai que les idées du temps, sur la décence, permettaient au poëte toute obscénité, sous une forme élégante; seulement, la prédominance extraordinaire de ces poésies lubriques montre combien Martial était toujours prêt à mettre sa plume au service des goûts les plus vulgaires de la majorité, et l'on reconnaît, à ses manières d'excuse, que lui-même avait bien aussi la conscience d'être allé au-delà de ce que l'on peut se permettre.

Martial, avec sa joyeuse poésie de Saturnales, malgré l'éclat de son talent réel, rappelle un peu ces poëtes vagabonds du bon vieux temps, qui s'invitaient à tous les festins et qu'on avait du plaisir à y voir, mais que l'on estimait peu. Stace fut préservé d'une dégradation semblable par la nature même de son talent, qui visait toujours au pathétique et au solennel, outre qu'il avait plus le sentiment de sa propre dignité et une plus haute idée de la poésie.

Le recueil de ses poésies diverses, ou *Silves,* nous fait connaître ce qu'était, de son temps, la poésie de circonstance d'un ordre supérieur, quels en étaient les sujets ordinaires et quelles occasions la déterminaient. Des trois genres principaux que l'on y distingue, relatifs aux mariages, aux naissances et aux décès, le dernier est celui dans lequel Stace avait particulièrement sa force. Les quatre poëmes de consolation de son recueil sont choisis dans un très-grand nombre de pièces de vers semblables, de sa composition. Il s'y nomme « le doux consolateur des affligés, ayant tant de fois adouci la douleur de blessures, encore saignantes, des pères et des mères en deuil, consolé

des fils aimants sur les tombes de leurs pères, séché tant de larmes et si souvent fait entendre sa voix, auprès des tertres funèbres, pour l'édification des esprits qui se séparent de ce monde[1]. » Il est clair, d'après cela, qu'il avait fourni une masse de poésies pareilles. Du reste, les gens riches commandaient aussi des chants de deuil et de consolation pour les obsèques d'esclaves qui leur étaient chers et qu'ils avaient affranchis, voire même à la mort de bêtes favorites.

Stace a admis dans son recueil une de ces poésies, sur la mort d'un perroquet vert parlant d'Atédius Mélior, et une sur celle d'un lion apprivoisé de l'empereur, déchiré dans l'arène par une autre bête féroce[2]. En général, dans les grandes maisons, tout événement, heureux ou triste, était chanté, d'habitude par les poëtes familiers ou clients de la maison, comme il va sans dire. Les poésies de Stace sur la convalescence de Rutilius Gallicus, revenu d'une grave maladie, sur le dix-septième consulat de Domitien, et sur le départ de Mécius Céler pour sa garnison en Syrie[3], offrent des exemples des occasions sans nombre qui se présentaient, pour les poésies de circonstance. On recourait aussi, tout particulièrement, aux poëtes, pour solenniser les fêtes[4], ou inaugurer des travaux d'art et de

[1] Stace, *Silves*, II, 1, 30, etc.; V, 5, 38. — Épithalame pour Stella, I, 2 (Martial, VI, 21).— Poésies célébrant la naissance d'un fils : IV, 7 et 8, pour Maxime Junius et Jules Ménécrate. — Consolations : II, 1 (Glaucias Atedii Melioris, dans Martial, VI, 28, etc.) ; III, 3 (Lacrimæ Claudii Etrusci, dans Martial, VII, 40); II, 6 (Consolationes ad Flavium Ursum de amissione pueri delicati) et V, 1 (Abascanti in Priscillam pietas).

[2] *Ibidem*, II, 4 et 5.

[3] *Ibidem*, I, 4 ; IV, 11 et III, 2.

[4] *Ibidem*, I, 6 (Kalendæ Decembres).

grandes constructions[1]. Stace, le lendemain de l'érection de la statue équestre colossale de Domitien, au Forum, reçut ordre de présenter à l'empereur sa pièce de vers à ce sujet[2]. Dans ces solennités, auxquelles assistaient des cercles nombreux, la poésie de circonstance faisait l'office du journalisme, qui n'existait pas alors. Les gens riches recouraient volontiers à ce genre de poésie, pour répandre dans le public des descriptions louangeuses de leurs superbes villas et de leurs beaux jardins, de leurs constructions magnifiques, ainsi que de leurs collections d'œuvres d'art et d'autres objets précieux[3], et il ne manquait probablement jamais de poëtes toujours prêts à aller au-devant de leurs désirs. « Vous louez, Sabellus, en trois cents vers, » dit Martial (IX, 19), « le bain de Pontique, lequel donne de si bons dîners; c'est que vous n'avez pas envie de vous baigner, mais de dîner. » Mais, naturellement, la plupart des gens ne désiraient pas mieux que d'être chantés de butte eu plan par un poëte célèbre, et il est probable que cela eut lieu plus d'une fois aussi sur une invitation directe[4].

Plus une maison était grande et aristocratique, plus aussi devait-il y avoir, ordinairement, affluence de poëtes, s'empressant de contribuer, chacun pour sa part, à une glorification qui en rehaussât l'éclat, dans les grandes circonstances. A la fête d'un mariage, dans la maison de

[1] Stace, *Silves*, IV, 3 (Via Domitiana).

[2] *Ibidem*, I, 1 et I præf.

[3] *Ibidem*, I, 3 (Villa Tiburtina Manlii Vopisci); I, 5 (Balneum Claudii Etrusci, dans Martial, VI, 42); II, 2 (Villa Surrentina Pollii Felicis); II, 3 (Arbor Atedii Melioris); III, 1 (Hercules Surrentinus Pollii Felicis); IV, 6 (Hercules Epitrapezios Nonii Vindicis, dans Martial, IX, 43, etc.).

[4] *Ibidem*, IV, 4 (Epistola ad Victor. Marcellum); 5 (Carmen lyricum ad Septimium Severum); V, 2 (Protrepticon ad Crispinum).



l'empereur Gallien, tous les poëtes, grecs et latins, débitèrent des épithalames pendant nombre de jours; mais, «parmi cent poëtes», ce fut l'empereur qui remporta le prix, avec quelques vers de sa façon[1]. Bien que cette participation des poëtes à la solennisation des fêtes fût, naturellement, plus large que partout ailleurs dans la maison impériale, elle paraît cependant avoir été très-large dans toutes les maisons aristocratiques en général, et l'on s'y amusait probablement aussi, tel étant le goût des Romains, de la multitude des poésies de circonstance offertes. A la fête du mariage de Stella et de Violantilla, Stace somme toute la troupe des poëtes, en s'adressant surtout aux poëtes élégiaques, chantres de l'amour[2], de se piquer d'émulation et de varier les modes de leur chant, selon la force de chacun sur la lyre. Du nombre, assurément considérable, de pièces de vers, dans lesquelles les poëtes de Rome contemporains, s'appliquant à leur tâche, chantèrent sur tous les tons la noce de leur collègue de haut parage, il n'est parvenu jusqu'à nous, outre la poésie de Stace, que celle de Martial. Mais, de même que dans ce cas, les deux poëtes ont, ailleurs aussi, dans les occasions les plus diverses, composé des pièces de vers sur les mêmes thèmes, pour les mêmes protecteurs et amis communs. Tous les deux ont pleuré la mort de l'affranchi favori d'Atédius Mélior et celle du vieil affranchi de la cour impériale Claude Etruscus; tous les deux, célébré la somptueuse

[1] H. A., *Vie de Gallien*, ch. XI.

[2] Stace, *Silves*, I, 2, 248, etc. — Dans Lucien (*Lapithes*, 21) un stoïcien, empêché de paraître à un repas de noce, y envoie un écrit avec prière d'en faire la lecture aux convives; après quoi l'un des assistants, un grammairien, lit à son tour un ridicule épithalame, dans le genre élégiaque.

chambre de bain, construite par ce dernier, et une statuette de bronze de Lysippe, dont Nonius Vindex était l'heureux possesseur; tous les deux, présenté à la veuve de Lucain des poésies, pour la fête de son jour de naissance; et, quand l'échanson de Domitien, l'eunuque Flavius Earinus, envoya ses cheveux coupés, dans un écrin garni de pierres précieuses, avec son miroir, au temple d'Esculape à Pergame, Stace composa, d'après le désir du donateur, un long poëme sur cet événement, qui forma, pour Martial aussi, le sujet de cinq petites pièces de vers[1]. Or, si nous voyons les deux seuls poëtes du temps desquels nous connaissions les poésies de circonstance, traiter si souvent, et de propos délibéré, les mêmes sujets, il faut bien admettre que, dans les occasions extraordinaires, une multitude de poëtes devaient, en général, se prendre d'enthousiasme, et qu'il pleuvait alors des poésies, petites et grandes, en vers de toutes les mesures.

Bien que Stace et Martial eussent leurs entrées dans les mêmes maisons, qu'ils en fissent un fréquent usage, et que chacun des deux ait dû être, bien souvent, témoin des succès obtenus par l'autre, on ne voit pas qu'aucun des deux fasse jamais mention de l'autre, lorsque tous les deux, cependant, prodiguent les éloges à nombre de leurs autres collègues du Parnasse. Il est évident qu'ils ne s'aimaient pas, et on comprend qu'il ne pouvait en être autrement, avec le contraste profond de ces deux natures, lors même que le poëte espagnol, qui était déjà sur le retour de l'âge, eût été homme à se défendre de tout sentiment de dépit et de jalousie, auprès de la

[1] Genethliacon Lucani : Stace, *Silves*, II, 7, et Martial, VII, 21 à 23; Capilli Flavii Earini : *Silves*, III, 4, et M., IX, 11 à 13, 16 et 36.

gloire nouvelle du Napolitain plus jeune, qui menaçait d'éclipser la sienne. Martial a parlé, à plusieurs reprises, avec dédain, des grandes épopées mythologiques, sans jamais nommer la *Thébaïde* de Stace. Tout le monde, ainsi s'exprime-t-il à ce sujet, les loue et les admire, mais mes épigrammes on les lit. Dans ces poëmes-là, on ne trouve que des productions monstrueuses de l'imagination, tandis que lui Martial, prenant la vie humaine sur le vif, était l'homme qu'il fallait lire absolument, pour arriver à se connaître soi-même et à comprendre son temps. Prendre des épigrammes pour des badinages, c'est se méprendre sur le caractère de ce genre de poésie; en réalité, c'est le poëte prenant pour sujet des mythes et des fables qui badine. Les grandes figures des épopées sont des figures gigantesques, mais des géants d'argile; lui ne faisait, il est vrai, que des figurines, mais de petites figures vivantes. Dans ses petits écrits, exempts d'enflure et de pathos, sa muse ne se pavanait pas avec une robe à queue, bouffante et absurde. Que les gens sérieux et par trop austères, que l'on trouve encore à minuit près de leur lampe, continuent donc de traiter à leur aise des sujets, hautement tragiques et sublimes, de mythologie grecque; quant à lui-même, il n'avait d'autre ambition que d'assaisonner, avec le sel de l'esprit, des poésies foncièrement romaines, et il se contentait des airs de sa modeste flûte pastorale, puisque les modulations en étaient plus remarquées que les sons de trompe de tant d'autres[1].

[1] Martial, IV, 9, où, comme dans un autre passage (V, 53), il se pouvait bien cependant que le poëte eût également en vue la tragédie; puis VIII, 3, IX, 50, X, 4.—Voir aussi XIV, 1.—Ces épigrammes appartiennent à la période de 88 à 97. La *Thébaïde*, à laquelle Stace travailla

Vis-à-vis de ces sorties, toutefois, faites dans les années mêmes où Stace lisait, devant de grandes réunions de beau monde, au milieu de salves d'applaudissements, les derniers chants de sa *Thébaïde* et les premiers de l'*Achilléide*, ce dernier ne s'est pas laissé aller à la moindre critique déplaisante, au sujet des épigrammes. De ses propres menues poésies, composées dans le genre des épigrammes, il parle comme de bagatelles insignifiantes, jetées au hasard dans l'occasion; on l'avait blâmé d'avoir publié de ces choses-là; mais, dans son opinion, le badinage aussi avait sa raison d'être, qui le justifie. A la fin de sa *Thébaïde*, il se plaint des nuages de brume, que l'envie accumule pour ternir l'éclat de ce poëme[1].

A cette époque, comme dans tous les temps, l'envie et la jalousie des poëtes n'étaient pas excitées seulement par leur vanité, facile à blesser, leur présomption excessive et leur soif de renommée; mais leur position de clients aussi, la rivalité de leurs démarches qui, nécessairement, se croisaient souvent, pour gagner la faveur et l'approbation des grands, desquels dépendait leur existence, n'étaient que trop faites pour soulever les vilaines passions de natures ignobles, et il est certain qu'elles n'ont que trop souvent conduit à de mauvaises excitations, des persécutions et des calomnies, des intrigues et des cabales de tout genre. Martial eut à souffrir d'ennemis, de jaloux et de critiques envieux de différentes espèces. En général, la critique exercée dans les cercles littéraires de Rome n'était rien moins que bienveillante[2];

douze ans, ne fut terminée qu'après la guerre de Dacie, c'est-à-dire probablement en 93. L'*Achilléide* suivit (Clinton, F. R., ad annum 95).

[1] Stace, *Silves*, præf., II et IV ; *Thébaïde*, XII, 819.

[2] Martial, I, 3.

bien des gens (des envieux, d'après Martial) blâmaient encore l'indécence de ses épigrammes[1], mais plus nombreux étaient probablement, alors comme dans tous les temps, ceux qui, ne voulant généralement pas reconnaître de mérite aux poëtes vivants, ne prônaient que les anciens[2]. En général, notre poëte ne voyait, dans le blâme des poëtes, qu'une preuve de plus de l'universalité du bon accueil fait par le public à ses vers[3], aimant mieux, et avec raison, voir ses poésies goûtées par les convives que par les cuisiniers[4]. Parmi ceux qui « crevaient d'envie » de voir que tout le monde, à Rome, lisait ses épigrammes, qu'on se le montrait du doigt quand il passait, qu'il était bien accueilli, dans beaucoup de maisons, et même parvenu à quelque aisance[5], il y avait aussi un poëte juif, qui critiquait partout ses vers, mais ne l'en pillait pas moins[6]. Cependant Martial prenait peu de souci de ce que ce plagiaire, et d'autres de son espèce, récitassent ses vers, en les faisant passer pour des productions de leur propre cru, surtout parce qu'il y avait, entre son savoir-faire et celui d'autrui, une si grande différence que l'on ne pouvait manquer de s'apercevoir tout de suite du plagiat[7]. Ce qui était beaucoup plus compromettant, non-seulement pour sa renommée de poëte, mais pour toute sa position, et ce dont il se plaint à diverses reprises, c'est que des poëtes anonymes, de cachettes où ils étaient sûrs de ne pas être découverts, s'appliquaient à répandre, sous son nom,

[1] Martial, XI, 20.
[2] VIII, 69, à Régulus, qui probablement s'en plaignait aussi, et V, 10.
[3] XI, 24.
[4] IX, 81.
[5] IX, 97, VIII, 6, VI, 61.
[6] XI, 94.
[7] I, 29, 38, 52, 53, 66, 72 — Voir aussi XII, 63.

des injures violentes et des outrages grossiers contre de nobles personnages et de nobles dames[1]. Cette perfidie pouvait lui faire d'autant plus de tort dans l'opinion de ses protecteurs, qu'il avait, d'ailleurs, continuellement à craindre, même sans cela, que des personnes à la faveur desquelles il tenait, ne s'appliquassent les traits mordants de ses épigrammes; de là, ses protestations réitérées qu'il n'y a jamais en vue une personne déterminée[2].

Outre ces aperçus et de semblables, que les poésies de Martial procurent sur le mouvement des cercles qui avaient leur rendez-vous au lieu de réunion des poëtes (*schola poetarum*)[3], ou au portique du temple de Quirinus[4], elles fournissent encore beaucoup d'autres renseignements, sur les intérêts et les tendances littéraires de l'époque. Ces épigrammes, les poésies contemporaines de Stace, publiées de 90 à 96[5], et les lettres de Pline le

[1] Martial, VII, 12, 72; X, 3, 5, 33.

[2] Voir aussi I, præfamen.

[3] III, 20; IV, 61.

[4] XI, 1.

[5] *Note chronologique sur la composition des Épigrammes de Martial et des Silves de Stace.* — Voici l'ordre des dates que M. Friedlænder, se fondant sur ses propres investigations, ainsi que sur celles de Stobbe, de Mommsen et de Hirschfeld, pour Martial, croit pouvoir admettre dans la publication des différentes parties de ces deux recueils :

Le livre le plus ancien de Martial paraît être celui *des Spectacles*, que Borghesi (*Œuvres*, III, 382) rapporte aux spectacles donnés en l'an 80 par Titus, pour l'inauguration de son amphithéâtre; cependant, il contient aussi des épigrammes du règne de Domitien, probablement introduites dans une édition postérieure. Les livres XIII et XIV des *Épigrammes* suivirent en décembre 84 ou 85, les livres I et II du même recueil en 86, et le livre III en 87. Le livre IV paraît avoir été publié pour l'anniversaire du jour de la naissance de Domitien (24 octobre) en 88, le livre V en automne 89, le livre VI en été ou en automne 90, VII en décembre 92, VIII vers le milieu de 93, et IX en été 94; une première édition (perdue) du livre X en 95 et le livre XI en 96, l'un et

Jeune, qui, appartenant à la période de 97 à 108 ou 109, se rattachent, sans lacune, à l'œuvre de ces deux poëtes, nous font connaître notamment l'intérêt de la société instruite pour la poésie, au temps de Domitien, de Nerva et des premières années du règne de Trajan, plus exactement que pour toute autre période. Mais les phénomènes qui en ressortent, caractéristiques pour cet intérêt comme pour le mouvement littéraire en général, ne sont pas, précisément, propres à cette période seule, mais paraissent essentiellement communs ou applicables à tout le temps écoulé depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui d'Adrien. Ils confirment également l'observation que l'on accordait alors à la poésie une importance plus haute et une influence plus grande, sur l'éducation en général, que de nos jours.

La première impression que l'on reçoit est celle d'une activité et d'une fécondité excessives, sur tout le domaine de la littérature poétique, dont toutes les parties étaient cultivées, à l'envi, par nombre de poëtes de profession ou

l'autre au mois de décembre, pour les Saturnales. Une anthologie de ces deux derniers, pour l'empereur Nerva, parut en 97, la nouvelle édition du livre X pour le public (celle que nous possédons), vers le milieu de l'année suivante, après l'avénement de Trajan. Le livre XII n'a été publié que vers la fin de 101 ou au commencement de 102, après que Martial eut quitté Rome, et peu de temps avant sa mort. Une partie des épigrammes qu'il contient ont été composées en Espagne.

Quant aux *Silves* (Mélanges ou poésies diverses) de Stace, le livre I, composé avant la fin de 89, ne parut qu'à la fin de 91 ; le livre II, écrit entre la fin de 89 et l'automne de 90, qu'en l'an 92 ou 93, c'est-à-dire, probablement, vers la même époque que la fin de la Thébaïde. Le livre III, comprenant des poésies de 91 à 93, pourrait avoir été publié dans le cours de l'été de l'année 94 ; enfin, les livres IV et V l'ont été, l'un adressé à Victorius Marcellus, dans le cours de l'année suivante, l'autre dédié à Abascantus, certainement encore avant la mort de Domitien (18 septembre 96).

de simples amateurs, rivalisant entre eux. Aussi Juvénal, dans l'éclat de son désespoir, à propos des récitations continuelles, nomme-t-il des poésies des espèces les plus diverses, que l'on était condamné à entendre, journellement : tel lisant une *Théséide,* tel autre des comédies romaines, un troisième des élégies; une tragédie de Télèphe, un Oreste, dont on ne voit pas la fin, occupant toute la journée, et les colonnes ainsi que les platanes d'un péristyle, à l'usage des faiseurs de lectures, retentissant continuellement de la description des combats des centaures, du jugement des morts et de la conquête de la toison d'or[1]. Beaucoup de poëtes s'essayèrent dans plusieurs genres, en même temps. Un nommé Varron, par exemple, était, d'après Martial (V, 30), également distingué comme poëte tragique et mimique, lyrique et élégiaque, et le Gaditain Canius Rufus avait, à ce qu'il paraît, un talent non moins varié[2]. Manilius Vopiscus écrivit des poésies lyriques et des poëmes épiques, des satires et des épîtres[3], Pollius Félix des hexamètres, des épodes ou distiques et des ïambes[4]. Outre les genres les plus courants, on en mentionne de plus rares et de plus extraordinaires, tels que la comédie aristophanique, le mimïambe[5]. Beaucoup de poëtes composèrent aussi en grec : ainsi Brutien[6] et

[1] Juvénal, I, 1, etc.
[2] Martial, III, 20, 5 :

An æmulatur improbi jocos Phædri?
Lascivus elegis, an severus herois?
An in cothurnis horridus Sophocleis?

Voyez aussi, sur le même poëte, I, 61, et III, 64.
[3] Stace, *Silves*, I, 3, 100, etc.
[4] *Ibidem*, II, 114, etc.
[5] Pline le Jeune, *Lettres*, VI, 21 (Virgilius Romanus).
[6] Martial, IV, 23.

Arrius Antonin [1], des épigrammes ; Vestricius Spurina, des poésies lyriques [2], et Caninius Rufus, un poëme épique sur la guerre contre les Daces. Martial, Stace et Pline le Jeune ne nous font connaître, du reste, comme il va sans dire, qu'une petite partie des poëtes du temps, et le nombre des poëtes lyriques et satiriques en renom doit avoir été particulièrement très-considérable, d'après Quintilien [3], qui distingue aussi Pomponius Bassus [4], parmi les poëtes tragiques. Il nous reste à nommer encore Septime Sévère [5] et Passennus Paul [6], comme poëtes lyriques, ainsi que Turnus, comme auteur de satires en vers. Mais, de tous les genres, le genre épique paraît avoir été le plus cultivé, l'épopée mythologique surtout. Aussi, les poëmes qui se sont conservés de cette époque, consistent-ils principalement en grandes épopées, toutes, à l'exception des *Guerres puniques* de Silius, de l'espèce mentionnée : ainsi les *Argonautiques* de Valérius Flaccus, comme la *Thébaïde* et l'*Achilléide* de Stace. Ce que Juvénal dit des récitations, semble également témoigner de la prépondérance acquise par le poëme épique. Indépendamment de l'autorité de Virgile, dont on croyait pouvoir le plus facilement, dans ce genre, rendre la forme, adoptée pour modèle, l'école dirigeait, nécessairement aussi, les tendances poétiques sur le domaine du mythe grec. Puis, l'abondance de sujets poétiques, offerte par cette mythologie, facilitait la mise en œuvre de ce genre, pour

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, IV, 3.
[2] *Ibidem*, VIII, 4.
[3] X, 1, 94 : Sunt et clari hodie, et qui olim nominabuntur; 96 : (Cæsium Bassum) longe præcedunt ingenia viventium.
[4] *Ibidem*, 98 : eorum quos viderim longe princeps.
[5] Stace, *Silves*, IV, 5, 60.
[6] Pline le Jeune, *Lettres*, IX, 22, 2.

lequel on avait, du reste, à sa disposition, outre Virgile, le plus de modèles, de l'école alexandrine surtout, et suppléait, probablement aussi, le mieux au manque d'invention propre et d'un génie créateur de formes nouvelles. De plus, ce genre offrait le plus de latitude pour le développement de tous les avantages que pouvait espérer de s'approprier même un amateur médiocrement doué, tels que la beauté de l'expression, une structure de vers irréprochable, le pathos de la rhétorique et, par-dessus tout, des descriptions vives et animées. Horace[1] déjà parle de tableaux de la nature employés, comme des « chiffons de pourpre », pour couvrir mainte nudité, dans les poésies de longue haleine, « d'un bois sacré et d'un autel de Diane, d'une source dont les eaux parcourent, en serpentant, de riantes campagnes, d'un fleuve puissant comme le Rhin et des magnificences de l'arc-en-ciel »; et Juvénal[2] dit que personne ne connaît sa propre maison aussi bien qu'il se sent lui-même chez lui dans l'antre de Vulcain et le bois sacré du dieu Mars. L'auteur du poëme de l'*Etna* déclare son intention d'aborder une voie nouvelle, les vieux mythes étant des sujets trop rebattus, et chacun connaissant l'âge d'or mieux que le monde contemporain. Qui, dit-il, n'a pas chanté l'expédition des Argonautes, la guerre de Troie, les malheurs de Niobé et de la maison des Atrides, les aventures de Cadmus, ou l'abandon d'Ariane[3]? Némésien, à la fin du troisième siècle, annonce en termes semblables, au commencement de son poëme sur la *Chasse*[4], qu'il ne marchera pas « dans les sentiers

[1] *Art poétique*, 15.
[2] *Sat.*, I, 7, etc.
[3] Lucilius, *l'Etna*, 8, etc.
[4] *Cynég.*, 12 à 47.

connus; » puis, après l'énumération d'une longue série de sujets mythologiques, tout cela, poursuit-il, a déjà été d'avance accaparé, par nombre de grands poëtes, et les vieux mythes de l'ancien temps sont connus de tout le monde. Nonius Vindex avait chanté les exploits d'Hercule, ou se proposait du moins de le faire[1]. Du reste, il y a lieu de croire que non-seulement l'*Énéide*, mais aussi les *Églogues* et les *Géorgiques* de Virgile, trouvèrent de nombreux imitateurs. Jules Céréalis, l'ami de Martial, avait, outre une *Bataille des Géants*, composé des poésies agrestes, approchant de celles de « l'immortel Virgile[2]. »

Cependant, la majorité des hommes instruits, qui ne faisaient pas de la poésie leur profession, mais qui, comme Atticus, ne voulant pas se priver du charme qu'elle prête à la vie[3], ne s'occupaient de poésie que pour se récréer, se divertir, s'amuser en société, ou s'exercer, n'avaient, d'ordinaire, naturellement pas le temps de s'appliquer à la composition de poëmes épiques de longue halcine. Pline le Jeune recommande à un ami, faisant son éducation d'orateur, d'écrire aussi quelquefois un peu d'histoire, ou une lettre. « On peut, » dit-il dans une de ses lettres (VII, 9, 8 à 15), « se passer quelquefois, pour sa récréation, la fantaisie de faire une pièce de vers, non pas un long poëme d'un intérêt suivi, car il faut, pour cela, beaucoup de temps entièrement libre, mais un de ces riens spirituels qui font une diversion opportune à des occupations et travaux de toute sorte. On

[1] Stace, *Silves*, IV, 6, 100, etc.
[2] Martial, XI, 52, 7.
[3] Cornélius Népos, *Atticus*, 18, 5 : Attigit quoque poeticam : credimus ne expers esset ejus suavitatis.

les appelle des badinages, mais ces badinages donnent souvent plus de gloire que les choses graves. Aussi les plus grands orateurs, voire même les plus grands hommes, se sont-ils souvent exercés ou divertis de cette manière, ou s'y sont-ils, pour mieux dire, appliqués à ce double effet. Car il est étonnant de voir comment l'esprit se tend et se rafraîchit en même temps avec ces babioles, dans lesquelles il y a place pour l'expression de l'amour, de la haine et de la colère, l'esprit et la compassion, en un mot, tout ce qui émeut dans le cours de la vie, ainsi qu'au Forum et devant les tribunaux. Elles offrent aussi, comme les autres poésies, cet avantage que l'on se délecte d'autant plus de la prose, après être délivré de la contrainte qu'impose la construction métrique des vers, et que l'on aime d'autant mieux écrire, ensuite, les choses dont on a reconnu, par comparaison, la facilité. »

Même abstraction faite de ces exercices poétiques, la poésie des amateurs de versification, et des poëtes proprement dits même, consistait, en grande sinon en majeure partie, dans la reproduction des modèles classiques, latins ou grecs; or, dans ce dernier cas, elle n'était probablement, souvent, qu'une traduction plus ou moins libre, et l'on avait pleine conscience de cette reproduction. En effet, tandis que, de nos jours, même les poëtes amateurs visent d'autant plus à l'originalité d'apparence, qu'ils se sentent moins capables d'en déployer une réelle, les poëtes latins, des temps postérieurs, étaient d'autant plus éloignés de cette tendance, que la transplantation des fleurs de la poésie hellénique sur le sol natal avait été, de tout temps, le but de leurs plus grands devanciers. Or si, sur tous les domaines de l'art antique, le respect de la tradition était tel que les formes une fois trouvées, et re-

connues pour modèles, avaient en quelque sorte la force de lois obligatoires, contre lesquelles aucun artiste n'osait s'élever, et qui excluaient tout arbitraire; si l'imitation, la copie et la reproduction passaient, par cela même, pour légitimes et parfaitement admissibles, et le travail, ainsi que l'étude de ces formes reçues, était regardé, jusqu'à un certain point, comme suffisant pour suppléer au manque d'originalité : tout cela s'applique, particulièrement aussi, à la poésie latine de toute la période qui suivit le règne d'Auguste. De même qu'Ennius et Virgile avaient imité Homère, les poëtes épiques postérieurs composèrent, sous le charme du prestige exercé par Virgile sur toute leur époque. Silius Italicus révérait son image plus que celles de tous les autres grands hommes, fêtait l'anniversaire de la naissance de ce poëte plus consciencieusement que celui de son propre jour de naissance, et abordait son tombeau, à Naples, comme un temple [1]. Stace, qui, à la fin de sa *Thébaïde*, implore pour ce poëme le bénéfice de l'immortalité, ajoute que son ambition se borne à ce qu'elle suive, ne fût-ce que de loin, la divine *Énéide*, et s'attache, avec un saint respect, aux traces de cette œuvre immortelle [2]. Dans d'autres branches aussi, les poëtes obtenaient les plus grandes louanges, pour avoir imité, avec bonheur, un grand modèle. Passennus Paul, ami de Pline le Jeune, s'appliquait, avec ardeur, à l'imitation des anciens en général, les copiait et les reproduisait, surtout Properce, de la famille duquel il était issu, et qu'il fut plus que tout autre près d'égaler, précisément dans la spécialité où Properce s'était particulièrement distingué; ses élégies étant,

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 7.
[2] Stace, *Thébaïde*, XII, 816, etc.

disait-on, un livre écrit « tout entier dans la maison de Properce ». Dans la suite, il se tourna vers la poésie lyrique, où il reproduisit Horace avec la même fidélité [1]. Pour le grand nombre de ceux qui satisfaisaient leur ambition poétique, en s'amusant à faire des bagatelles, des épigrammes et toute espèce de drôleries en vers [2], Catulle était évidemment, à cette époque encore, comme au temps d'Auguste déjà, le modèle le plus généralement copié; même les épigrammes d'un poëte tel que Martial, certainement un de ceux, de l'époque postérieure, qui eurent le plus d'originalité, sont pleines de réminiscences de Catulle. J'envoie, dit-il [3], mes petites pièces de vers à Silius, me souvenant que le tendre Catulle avait aussi, peut-être, osé envoyer, au grand Virgile, sa complainte sur la mort du moineau. Cette dernière poésie de Catulle paraît avoir été, en effet, le modèle de rigueur pour tous les sujets analogues, imité mainte et mainte fois indéfiniment, comme tout porte à le croire [4]. Martial, dit (I, 7) à Stella, pour le flatter, que celui-ci s'est, dans sa *Colombe*, montré supérieur à Catulle autant que le pi-

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, IX, 22; voir aussi VI, 15.

[2] *Ibidem*, IV, 14, 9 : Proinde sive epigrammata, sive idyllia, sive eclogas, sive ut multi poematia.... vocare maluerint. — Du poëte amateur, qui ne recule devant aucun genre, Martial (II, 7, 3) dit : Componis belle mimos, epigrammata belle. On cite, comme épigrammatistes, Cosconius, dont les vers n'avaient rien d'obscène (Martial, III, 69) et Cyrénius (VIII, 18), ainsi qu'Arrius Antonin (Pline le Jeune, *Lettres*, IV, 3, 18, et V, 15), déjà mentionné comme auteur d'épigrammes et d'iambes grecs. Sentius Augurin faisait des riens poétiques (*poematia*), dans le genre de Catulle (Pline le Jeune, *Lettres*, IV, 27; IX, 8). Les poésies de Proculus (*Ibidem*, III, 15) et de Faustin (Martial, I, 25) appartenaient aussi à ces menus genres, dits *libelli*.

[3] Martial, IV, 14.

[4] I, 109. — *Hermès*, I, 1, 68.

geon l'emporte sur le moineau en grosseur. Un parent de Martial, l'Espagnol Unique, écrivit des poésies d'amour, comme celles de Catulle à Lesbie, ou celles d'Ovide à Corinne [1]. L'ami de Pline le Jeune, Pompée Saturnin, orateur et historien distingué, faisait accessoirement aussi des vers, à l'instar de Catulle ou de Calvus, pleins de grâce, de douceur, d'amertume ou de passion, et à l'élément tendre et enjoué desquels s'alliait une légère dose de sévérité, toujours comme dans Catulle ou Calvus [2]. Aussi ne serait-ce pas trop injuste qu'on l'admirât moins, d'autant moins qu'il est encore en vie, ajoute Pline. Ce dernier entendit, avec le plus grand plaisir et admiration même, un autre de ses amis, Sentius Augurin, faire la lecture de ses menues poésies, pendant trois jours de suite; il y trouva tout plein de finesse, beaucoup de choses sublimes, gracieuses ou tendres, pleines de douceur ou pleines de fiel : depuis plusieurs années, il n'avait été rien écrit de plus parfait en ce genre, dans l'opinion de Pline, à moins de partialité de sa part, par suite du grand éloge que le poëte avait fait lui-même de notre écrivain; car il avait dit que celui-ci chantait en vers brefs, comme jadis Catulle, Calvus et les anciens! Mais à quoi bon nommer les anciens? Pline, qui faisait lui aussi de petits vers, valant à lui seul tous ses devanciers [3].

L'exemple de Pline le Jeune, qui ne commença qu'après être déjà consulaire, à l'âge de plus de quarante ans, « à marcher dans les sentiers de Catulle, » et qui raconte, en entrant dans les plus grands détails [4], l'his-

[1] Martial, XII, 44.
[2] Pline le Jeune, *Lettres*, I, 16.
[3] *Ibidem*, IV, 27; IX, 8.
[4] Mommsen, *Hermès*, III, 105, etc.

toire de la genèse, de ce « printemps de lyrisme attardé, » fait toucher du doigt comment, alors, tout intérêt vif pour la littérature attirait, nécessairement, vers la poésie les natures les plus positives et les moins poétiques. Il s'était, antérieurement déjà, plusieurs fois essayé en vers. Il ne pouvait guère en être autrement, à une époque dont la culture était tellement saturée d'éléments poétiques, avec la tendance de son esprit qui, en tout temps, aspirait à la distinction littéraire. « Vous dites, » écrit-il à un ami, « avoir lu mes hendécasyllabes, et demandez ce qui m'a pris d'écrire de pareilles choses, moi, que vous regardez comme un homme sérieux et qui ne suis, je le reconnais moi-même, pas précisément un sot. Jamais (il faut que je reprenne les choses d'un peu haut) je ne suis resté étranger à la poésie. J'ai même écrit une tragédie grecque, à l'âge de quatorze ans. Comment était cette pièce? me demanderez-vous. Je ne sais pas trop moi-même; assez donc : bref, cela s'appelait une tragédie. Puis, à mon retour du service militaire, quand je fus retenu par des vents contraires dans l'île d'Icarie, j'écrivis des élégies latines, sur cette île et la mer qui la baigne. Je me suis aussi déjà, une fois, essayé en hexamètres, comme maintenant, pour la première fois, en hendécasyllabes, et, pour vous dire l'origine de cette fantaisie, voici à quelle occasion : A ma villa, près de Laurente, je me fis lire une fois le livre d'Asinius Gallus, contenant le parallèle de son père et de Cicéron. Une épigramme de ce dernier sur son affranchi favori, Tiron, m'y frappa. M'étant ensuite retiré à midi, pour faire ma sieste, car c'était en été, et ne pouvant dormir, je commençai à réfléchir sur ce fait, que les plus grands orateurs ont pratiqué ce genre d'activité littéraire, pour leur plaisir, et en

ont tiré gloire. Je méditai la chose et, à ma grande surprise, je réussis, en très-peu de temps, bien que j'en eusse depuis si longtemps perdu la pratique, faute d'exercice, à exprimer en vers les deux pensées qui m'avaient poussé à écrire [1]. » Les hexamètres, dans lesquels il explique comment l'exemple de Cicéron l'a déterminé à se laisser aller à la pétulance et à la malice dans ses poésies, sont prosaïques et lourds d'un bout à l'autre, et ses hendécasyllabes doivent avoir, selon toute probabilité, offert un exemple encore plus décourageant de ce qui peut résulter de l'envie d'un pédant de se laisser aller et de prendre un air dégagé. « Je me mis ensuite, » continue Pline, dans la même lettre, « à faire des poésies élégiaques, et, comme j'en vins à bout tout aussi promptement, je me laissai entraîner par cette facilité à joindre à ces productions d'autres encore, qu'à mon retour en ville j'y lus à mes connaissances, auprès desquelles elles eurent du succès. Plus tard, j'essayai de différents mètres, quand j'avais du temps de reste, surtout en voyage. Finalement je me décidai, d'après l'exemple de tant d'autres, à faire un recueil à part d'hendécasyllabes, et je ne le regrette pas; car il est lu, copié ainsi que chanté, et même débité avec accompagnement tantôt de la cithare, tantôt de la lyre, par des Grecs qui ont appris le latin par amour pour ce petit livre. Mais pourquoi cette gloriole? On pardonne, il est vrai, aux poëtes d'être un peu enthousiastes, et d'ailleurs je ne parle pas ici de mon propre jugement, mais de celui des autres qui, juste ou faux, m'est agréable. Je ne puis désirer qu'une chose : c'est que la postérité juge ou se trompe de la même manière. » Plus tard, Pline

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, VII, 4.

publia encore un recueil de petites poésies en vers de différents mètres, ou du moins s'occupa des préparatifs de cette publication[1]. La lecture en dura deux jours, par suite du désir des auditeurs de ne pas la voir interrompue; car Pline ne faisait pas comme d'autres, qui sautaient une partie et s'en prévalaient, comme d'un service abrégeant la corvée de l'auditoire; il lut tout, mû par le désir de tout améliorer, qu'il n'eût pu satisfaire, en ne soumettant que des morceaux de choix à la critique de ses amis[2]. Voilà avec quelle promptitude des poëtes amateurs, conduits à des essais poétiques par le désir d'occuper spirituellement leurs heures de loisir, par l'esprit d'imitation, ce qu'ils avaient lu d'œuvres littéraires, leur facilité à tourner les vers, l'exemple d'autrui et la tendance au perfectionnement en général, arrivaient, alors, à s'imaginer qu'ils étaient de véritables poëtes, quand ils avaient la vanité de Pline, et qu'ils étaient, comme lui, de grande maison ou riches. Avec un dilettantisme devenu aussi général, le succès et l'indulgence ne faisaient que rarement défaut.

Or, ce n'était certes pas, alors, une exception de voir des hommes de qualité, dans de hautes positions et des charges encombrées d'affaires, consacrer encore, même à un âge plus avancé, leurs heures de loisir à la poésie. Si Pline le Jeune, en rapportant le brillant succès de Calpurnius Pison, avec ses poésies élégiaques sur les constellations, fait observer qu'il en parle avec d'autant plus de plaisir qu'un pareil succès est beau, pour un si jeune homme, et rare dans la haute noblesse[3], cela doit s'en-

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, VIII, 21.
[2] Mommsen, *l. c.*, 106, 3.
[3] Pline le Jeune, *Lettres*, V, 17.

tendre ainsi : que, parmi cette multitude de poëtes lesquels, pendant des mois entiers, ne laissaient pas passer un jour sans se produire en public, il y en avait, sans doute, relativement peu de famille noble, et que les poëtes amateurs de condition, en particulier, ne doivent avoir eu que rarement le temps et l'envie de se lancer dans les grandes entreprises poétiques. Des consulaires du temps, qui firent de la poésie en amateurs, nous connaissons déjà, outre Pline et Silius Italicus, Stertinius Avitus, Arruntius Stella et Arrius Antonin, vieillard fort âgé déjà. Rutilius Gallicus, le préfet de la ville, mort vers l'an 90, était aussi poëte[1]. Vestricius Spurina, qui avait administré les plus hautes charges, gouverné des provinces, et obtenu, de Nerva probablement, la distinction d'une statue d'honneur, qui le représentait en costume triomphal, consacrait encore, à l'âge de soixante-dix-sept ans, tous les jours, entre la promenade et le bain, quelque temps à la composition de poésies lyriques, en grec et en latin, excellentes au jugement de Pline[2]. Le chevalier Titinius Capiton, qui remplit, sous les règnes de Domitien, de Nerva et de Trajan, les fonctions extrêmement laborieuses de secrétaire de l'empereur, trouva moyen d'être, avec cela, une des colonnes de soutien de la littérature, protecteur et promoteur de tous les gens de lettres et poëtes, prêtant sa maison pour des lectures, suivant celles des autres, lisant lui-même, et de plus composant de remarquables pièces de vers, à la gloire des grands hommes[3]. L'affranchi Parthénius, grand camérier de Domitien, et

[1] Stace, *Silves*, I, 4, 29, etc.
[2] *Lettres*, III, 1. — Mommsen, p. 39, etc.
[3] Pline le Jeune, *Lettres*, I, 17; VIII, 12.

encore très-influent sous Nerva, était, d'après Martial, le chéri d'Apollon et des Muses; qui buvait de leur source divine à plus grands traits que lui? Malheureusement, il lui restait trop peu de temps pour la poésie[1]. Les exemples de Pollius Félix de Pouzzoles et de Caninius Rufus de Côme, permettent de supposer que le dilettantisme poétique avait fait des progrès dans la haute classe de toutes les villes d'Italie. Il n'était pas, alors, seulement un des symptômes de la purification intellectuelle d'une jeunesse non encore mûre, une des crises maladives du développement de celle-ci. La poésie, à laquelle s'attachaient une très-grande partie des gens instruits, demeurait la compagne de toute leur vie. On ne l'exerçait pas uniquement pour ennoblir et embellir la vie intellectuelle, mais aussi parce qu'on y voyait et estimait un élément de culture essentiel; aussi, l'habileté dans le maniement de la forme poétique était-elle considerée comme témoignant d'une éducation supérieure. Même les gens de la classe que représente le Trimalcion de Pétrone, se croyaient tenus de produire des poésies de leur cru, pour paraître bien élevés[2]. On comprend d'autant mieux, dès lors, que des poëtes bien avisés, préférant l'argent à la gloire, devaient trouver aussi, quelquefois, des acheteurs pour leurs vers[3].

[1] Martial, XII, 11.

[2] Pétrone, *Satir.*, ch. 34, 41, 55,

[3] Témoin Martial, II, 20 :

> Carmina Paulus emit : recitat sua carmina Paulus,
> Nam quod emas possis jure vocare tuum.

Ainsi que XII, 46 :

> Vendunt carmina Gallus et Lupercus :
> Sanos, Classice, nunc nega poetas.

Voir en outre I, 29, 66; XII, 63; VII, 77.

Tandis qu'au commencement du deuxième siècle la tendance à la poésie avait encore un si grand empire, sur l'éducation du temps, que même des natures prosaïques, telles que Pline le Jeune, ne pouvaient se soustraire à son influence, on vit s'opérer, dès l'époque d'Adrien, la grande révolution à la faveur de laquelle la prose regagna une prépondérance telle que, non-seulement la poésie cessa, de plus en plus, d'être le domaine principal des aspirations littéraires, pour les amateurs et les hommes de l'art, mais l'activité littéraire même d'esprits doués d'un talent poétique, comme Apulée, se tourna de préférence vers la prose. Cette révolution, comme on l'a déjà fait observer, s'accomplit principalement sous l'influence de la nouvelle école des sophistes grecs.

Le nouvel art de la diction grecque, dont on désignait les virtuoses du nom ancien de sophistes, s'était développé depuis la fin du premier siècle de notre ère, et l'importance qu'il gagnait, la multitude de talents qu'il attirait à lui et l'admiration générale, passionnée au-delà de toute expression, qu'il excitait dans le monde hellénique, tout cela prouve que, non-seulement il répondait entièrement au goût du temps, mais comblait une lacune, profondément sentie dans la vie intellectuelle, d'une manière très-satisfaisante pour la grande majorité des hommes instruits. Aristide a décrit, dans un de ses discours[1], l'enthousiasme de ses auditeurs. Le désir cons-

[1] *Or.*, XXVII, p. 354 Jebb; éd. Dindorf, I, 542.

tant et insatiable de trouver des moyens nouveaux d'occuper spirituellement l'intelligence, et un sentiment très-impressionnable pour l'art, avaient persisté dans l'élément vital de la nation vieillissante des Grecs, sans rien perdre de leur force; mais la pureté et la sûreté du goût pour le véritable art, qui, dans les siècles de l'expansion florissante du génie hellénique, avait pu se former, sur tous les domaines, par la contemplation d'une merveilleuse exubérance des plus magnifiques créations, s'étaient perdues. L'art des sophistes, qui convenait si bien au goût dépravé des siècles postérieurs, n'était qu'un faux art. Il imagina des formes difficiles à manier et minutieusement arrêtées, jusque dans les moindres détails, des règles exactes et minutieuses pour toutes les espèces de style et toutes les formes du mouvement de la pensée, des constructions de phrases et des rhythmes. On y attachait aussi beaucoup de prix à corriger l'expression, au moyen d'un purisme auquel on tendait par l'étude et une imitation, parfois déraisonnable et pédantesque, des modèles anciens, de ceux de l'Attique surtout. La virtuosité des sophistes consistait, en grande partie, dans l'aisance apparente avec laquelle ils surmontaient les difficultés techniques de leur art. Quand Polémon tournait une période, il souriait en mettant les derniers deux points, de l'air satisfait d'un homme pour lequel tout cela n'était qu'un jeu[1]. La connaissance des règles techniques de ce nouvel art de la prose, en se répandant de plus en plus, avec le temps, dans la partie instruite du public, fortifia la sagacité et accrut l'admiration des auditeurs. Ce que l'on admirait par-dessus tout, c'était l'art de l'impro-

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 25, 7.

visation, auquel ne purent cependant atteindre tous les sophistes, et auquel un des plus grands d'entre eux, Hérode Atticus, doit avoir attaché plus d'importance qu'à l'avantage d'être lui-même de rang consulaire et de famille consulaire[1].

Il s'y joignait une déclamatiou étudiée, qui n'affectait que trop souvent, il est vrai, comme toute la personne de l'orateur, son jeu de physionomie et ses gestes, des allures théâtrales, ou l'air d'un débit musical. Mais tout cela, même avec l'insatiabilité persistante de l'oreille grecque, toujours encore si impressionnable au charme de l'art oratoire, ne suffirait peut-être pas à expliquer l'étonnant succès de ces discours d'apparat, dont le formalisme, tout artificiel et souverainement prétentieux, nous répugne toujours par ce qu'il a de creux, en réalité, et n'est d'ailleurs, avec son affectation doucereuse, son air guindé ct d'emprunt, sa redondance et sa boursouflure, assez souvent arrivé qu'à former une caricature désagréable de cette éloquence grandiose de l'ancien temps, qu'il avait la prétention dc vouloir reproduire, sous une forme rajeunie. L'enthousiasme pour les sophistes et leurs travaux, qui se manifestait aussi par toute espèce de démonstrations honorifiques, l'affluence de la jeunesse studieuse vers les villes où ils s'établissaient comme professeurs, l'importance qu'on leur accordait et qui les autorisait à prendre le rôle de censeurs, de conseillers et de conciliateurs; enfin la haute idée, souvent poussée par leur imagination à un degré voisin de la folie, qu'ils se faisaient eux-mêmes de l'importance de leur mission et des effets de leur activité,

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 25, 6.

tout cela n'eût pas été possible ou ne serait, du moins, pas arrivé à ce point, si la sophistique n'était pas venue, aussi, offrir à la vanité nationale des Grecs une satisfaction nouvelle, qui lui manquait depuis longtemps. Les Grecs aimaient toujours encore à se considérer comme « la grande nation, » et étaient affermis par les Romains eux-mêmes dans l'orgueil d'avoir été, de plus, les précepteurs de ceux-ci. Or, voilà que la Grèce venait d'enrichir la civilisation d'une nouvelle forme brillante, et donner, derechef, le ton sur le domaine de la littérature. Mais, ce qui gagna surtout l'intérêt passionné du monde hellénique à l'école des sophistes, c'est que celle-ci prit pour tâche principale la glorification du grand passé de la Grèce. La nation déchue ne connaissait pas de plaisir plus grand que celui de se mirer dans ces souvenirs. C'est dans l'histoire grecque que les sophistes, ainsi que leurs auditeurs, choisissaient de préférence les thèmes de leurs improvisations. L'histoire avait conservé la tradition des hauts faits des ancêtres; on pouvait donc célébrer ces hauts faits; mais elle n'avait pas conservé les discours qu'ils avaient tenus, en cent occasions; on pouvait donc dire, en se mettant à leur place, ce qu'ils auraient pu dire eux-mêmes et ce qu'on aurait pu leur répondre, comme aussi dire ce qu'ils eussent dit, s'ils avaient pris la parole dans telle ou telle occasion, où ils ne le firent point. On peut citer, comme exemples de pareils thèmes, le cas de Démosthène après la bataille de Chéronée; la justification du même, accusé par Démade de s'être laissé corrompre par un présent de cinquante talents du roi de Perse; un discours aux Grecs, après la fin de la guerre du Péloponnèse, pour établir que, celle-ci ayant eu le caractère d'une guerre

civile, il convenait d'en arracher les trophées: une délibération des Lacédémoniens sur la convenance de laisser, ou non, rentrer à Sparte les Spartiates revenant sans armes, de Sphactérie; ou bien, la question de savoir s'il y avait lieu de protéger par la construction d'un mur, à l'approche des Perses, Sparte qui, d'après les lois de Lycurgue, devait rester sans mur. On aimait beaucoup la plupart de ces thèmes et, en général, tout ce qui y ressemblait; on était charmé de les entendre traiter, ce que les sophistes, rivalisant entre eux, faisaient à l'envi. Mais les sujets favoris par excellence furent toujours les thèmes dits médiques et attiques. Dans les premiers, on faisait débiter à Darius et à Xerxès leurs forfanteries barbares contre les Grecs, le roi de Perse étant alors aussi demandé que, de notre temps en Allemagne, la vaporeuse et saisissante mélodie du *Roi des aulnes,* de Schubert. Dans les thèmes attiques, au contraire, c'étaient les batailles de Salamine et de Marathon, leurs diverses phases et leurs divers héros que l'on exaltait. C'est ce que Lucien fait très-spirituellement entendre, dans les conseils ironiques donnés par lui à un rhéteur. Avant tout, lui dit-il, parlez de Marathon et de Cynégire, sans lesquels rien ne doit se faire; que les navires ne cessent pas de voguer autour de l'Athos, ni les armées de franchir l'Hellespont; que les flèches des Perses obscurcissent le soleil, que l'on voie fuir Xerxès et admire Léonidas; mais, surtout, ne vous lassez pas de lire le récit d'Othryade et de répéter les noms de Salamine, du promontoire d'Artémise et de Platée[1].

Bien que la doctrine des sophistes dût son importance

[1] Lehrs, *Écrits populaires*, p. 186, etc.

au caractère particulier de sa tendance, essentiellement nationale, elle n'en exerça pas moins aussi une grande influence sur le monde romain, par suite du respect traditionnel des Romains pour l'autorité des Grecs, sur tout le domaine de la vie intellectuelle et, particulièrement, sur celui de la littérature, de leur dépendance du jugement des Grecs, et de leur désir, alors peut-être plus vif et plus ardent que jamais, de s'approprier les avantages de l'éducation grecque. De même qu'ils avaient été, de tout temps, à l'école des Grecs, au moins depuis qu'ils avaient commencé à porter aussi chez eux l'éloquence à la hauteur d'un art, de même ils devaient, encore maintenant, s'efforcer de profiter du dernier perfectionnement opéré par les Grecs dans l'art d'exposer les sujets. Nombre de jeunes gens se rendirent, d'Italie et des provinces occidentales de l'empire, à Athènes et dans les autres foyers de l'instruction grecque, pour y gagner le dernier poli de l'éducation, en suivant les cours des professeurs les plus prônés [1]. D'ailleurs, ceux-ci prirent eux-mêmes l'habitude de faire des tournées littéraires, pendant lesquelles ils se produisaient, régulièrement, à Rome et dans d'autres grandes villes de l'Occident, où ils se décidaient même à prendre temporairement leur domicile. Il y avait surtout, à Rome, la chaire d'éloquence grecque, que même les plus célèbres d'entre eux se faisaient gloire de briguer. Philostrate nomme, parmi ceux qui l'occupèrent, le Cilicien Philagre, le Phénicien Adrien, le Cappadocien Pausanias de Césarée, le Smyrniote Euhodianus, et Aspasius de Ravenne [2]. Ce

[1] Aulu-Gelle, XVII, 20, 1 : Taurus mihi : Heus, inquit, tu rhetorisce... sic enim me in principio recens in diatriben acceptum appellitabat, existimans eloquentiæ unius extundendæ gratia Athenas venisse.

[2] *Vies des sophistes*, II, 8, éd. K., p. 251, etc. ; II, 10, p. 256 ; II, 13, p. 258 ; II, 16, p. 200 ; II, 33, p. 274.

qui ne contribua pas moins à rehausser les professeurs grecs dans la considération des Romains, ce furent, avec l'intérêt que leur portaient ostensiblement les empereurs, les distinctions et les présents dont ils les comblaient, le prix qu'ils attachaient à les avoir pour précepteurs de leurs héritiers présomptifs[1], les hautes positions telles que, notamment, celle de chefs du département grec au secrétariat impérial, qu'ils leur conféraient, ainsi que la politesse, l'indulgence, la patience avec laquelle ils supportaient leurs prétentions, souvent ridicules et parfois même insolentes. De l'autre côté aussi, toute cette manière d'être des empereurs avec les sophistes est de nature à faire supposer que l'on devait avoir, généralement, conçu pour les travaux de ces derniers, dans les classes lettrées du monde romain, une très-haute estime, non moins partagée par les empereurs que les autres tendances et directions des intérêts prédominants du mouvement de civilisation de l'époque.

Adrien, le plus grand admirateur des Grecs, en même temps que le dilettante le plus zélé en fait d'activité littéraire, était particulièrement aussi l'ami des sophistes, et le biographe Philostrate fait de lui cet éloge, qu'il était, de tous les empereurs des premiers temps, le mieux fait pour comprendre et encourager des talents remarquables[2]. Trajan avait conféré au célèbre Polémon l'immunité de droits et de taxes, pour tous ses voyages; Adrien déclara ce privilége transmissible à ses descendants, le reçut à l'académie, dite musée, d'Alexandrie, acquitta pour lui, spontanément, une dette de 250,000 deniers, et ne borna pas

[1] H. A. *Vita M. Antonini*, c. II; *Verus*, c. II (Hérode Atticus); Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 24, 2 (Antipater).

[2] *Vie d'Adrien*, ch. XVI. — Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 8; I, 22, 3.

là ses faveurs, si l'on peut du moins en croire Philostrate, dont les allégations sont assez généralement, il est vrai, d'autant plus sujettes à caution qu'il raconte beaucoup d'autres choses saugrenues, évidemment controuvées, ou du moins ridiculement exagérées, bien que la manie puérile des sophistes de s'exagérer leur importance et celle des rapports de leur position imaginaire, auprès des empereurs, montre bien que ces contes trouvaient créance. Le même Polémon doit une fois, aussi d'après Philostrate, avoir grossièrement renvoyé la nuit de sa maison, à Smyrne, le successeur d'Adrien, Antonin le Pieux, à l'époque où celui-ci n'était encore que proconsul d'Asie; sur quoi, l'empereur Adrien, pour garantir Polémon contre toute éventualité d'une vengeance de la part d'Antonin, aurait expressément déclaré dans son testament que l'adoption de ce prince lui avait été conseillée par ledit Polémon, lequel aurait été en conséquence, après l'avénement d'Antonin au trône, aussi comblé d'honneurs par le nouvel empereur[1] ! Or, le livre de Philostrate est plein d'histoires pareilles. Le sophiste Aristide, lors d'un séjour que fit Marc-Aurèle à Smyrne, attendit, pour présenter ses devoirs à l'empereur, que celui-ci le fît demander, et prit pour excuse qu'il n'avait pas voulu interrompre des études qui l'absorbaient. Quand, plus tard, Smyrne fut détruite par un tremblement de terre, sa complainte, encore existante, sur la catastrophe de Smyrne, pièce qui n'est, d'un bout à l'autre, qu'une longue chaîne d'exclamations, détermina la reconstruction de cette ville. A ce beau passage : « Les vents du soir ne soufflent plus que sur un désert, » Marc-Aurèle avait répandu des larmes[2]. Or, bien

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 24, 3.
[2] *Ibidem*, II, 9, 2.

qu'il soit impossible de déterminer exactement la part de la vérité et celle du mensonge dans la version de Philostrate, soit de préciser ce qui y est dénaturé, exagéré ou purement imaginaire, on ne saurait pourtant mettre en doute ni la courtoisie vraiment étonnante des empereurs pour les sophistes, au deuxième et même dans une partie du troisième siècle, ni l'intérêt qu'ils prenaient à l'art de ces derniers; ce qui, comme nous l'avons déjà fait observer, suffit pour faire naître la supposition que cet intérêt était partagé par toute la société lettrée de Rome. D'ailleurs, il existe aussi, d'autre part, des témoignages, nullement suspects, du vif intérêt de celle-ci pour les sophistes. Un des fondateurs de l'art nouveau, l'Assyrien Isée, s'était produit à Rome, peu de temps sans doute avant l'année qui clôt le premier siècle de notre ère[1], et Pline le Jeune nous met à même de juger de l'impression qu'y avait produite le flot puissant de la parole de cet homme, quand il écrit à ce sujet : « Isée, qu'une grande réputation avait précédé, s'est montré bien supérieur encore à celle-ci. Voilà bien le *nec plus ultra* de ce que l'on peut imaginer de facilité de diction, de richesse de langage et d'abondance. Il ne fait jamais qu'improviser, et toujours on croit entendre un discours écrit depuis longtemps. Son élocution est foncièrement grecque, attique même. Les préambules sont élégants, insinuants, parfois dignes et relevés. Puis, il se fait présenter plusieurs thèmes de controverses, mais s'en remet aux auditeurs pour faire leur choix, souvent aussi pour décider s'il doit parler pour ou contre. Après quoi, il se lève, se drape de son manteau et commence. Il a tout sous la main : dès qu'il se met à parler,

[1] Juvénal, III, 74.

les pensées les plus imprévues lui viennent du coup, ainsi que les paroles, et quelles paroles choisies, exquises! Quelle multiplicité de lectures et d'exercices de composition par écrit se trahit dans ces flots d'improvisation! Son exorde est parfaitement approprié au sujet, sa réfutation acérée, son argumentation vigoureuse, la parure du discours le sublime du goût. Bref, il instruit, charme et saisit. Il use souvent de la forme dite enthymème, souvent aussi de syllogismes définis et arrêtés dans la perfection. Ce qu'il a largement improvisé, il le reprend de temps en temps dans un résumé succinct, sans jamais se tromper d'un seul mot. Cette habileté consommée, il la doit à des exercices auxquels il a commencé de bonne heure à s'appliquer avec suite. En effet, jour et nuit, il ne fait que cela, n'écoute rien d'autre et ne parle pas autrement. Il a passé la soixantaine, mais il est toujours resté uniquement homme d'école[1]. » Après ce compte rendu de Pline, on peut croire à la lettre ce que rapporte Philostrate de l'inimitié entre les deux sophistes Favorin et Polémon, entretenue par la circonstance que des consuls et des fils de consuls prenaient parti tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre, ou de l'admiration pour le sophiste Adrien, telle que chevaliers et sénateurs, même ceux qui ne savaient pas le grec, se pressaient à l'Athénée, pour l'entendre[2].

Les grands effets de l'éloquence des sophistes, énergiquement appuyés des leçons de la chaire d'éloquence grecque à Rome, ne pouvaient rester sans influence, dans la partie instruite du monde romain, sur les tendances littéraires de la société, comme il appert assez clairement des

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, II, 3; Lehrs, *Écrits popul.*, 184, etc.
[2] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 8; II, 10, 5.

faibles restes qui se sont conservés de la littérature latine de toute la partie du deuxième siècle postérieure au règne d'Adrien. Peut-être aussi ces restes sont-ils si chétifs, par la raison même que nombre de Romains s'étaient alors laissé entraîner, par le charme éblouissant de la nouvelle prose grecque, à écrire en grec plutôt qu'en latin. Chez Marc-Aurèle, le choix de la première de ces deux langues a été déterminé, sans doute, par l'étude des œuvres originales de philosophes grecs; mais que Favorin, natif d'Arles, et Claude Élien, qui était Romain, ou du moins Italien de Préneste, aient recherché la gloire de briller, comme écrivains de style, non pas dans leur idiome naturel, mais dans la langue grecque, et qu'on les comptât effectivement parmi les sophistes grecs éminents, voilà bien un des symptômes les moins équivoques de l'influence des philosophes grecs sur les cercles littéraires du monde romain. Nous ne possédons de cette époque, en fait de prose latine, que les écrits de trois auteurs, dont l'un, Aulu-Gelle, n'ayant eu l'ambition d'offrir qu'un recueil de variétés savantes et divertissantes, était un érudit, méritant à peine le nom de littérateur; et cependant l'élégance étudiée qui y règne, particulièrement dans la narration, semble bien trahir l'imitation de modèles grecs contemporains ; c'est que son grand ami Hérode, « cet homme célèbre pour les grâces de l'esprit et l'éloquence grecque, » avait publié des recueils d'érudition semblables [1].

[1] Aulu-Gelle, IX, 2, 1. — Keil. *Atticus*, dans l'*Encyclopédie* de Stuttgardt, I, 2100.

Note biographique sur Aulu-Gelle. — Voici, d'après M. Friedlænder, le cours probable de la vie, assez peu connue, de cet écrivain. Aulu-Gelle paraît avoir vu le jour vers la fin du règne d'Adrien, entre les années 130

Le deuxième, Fronton, l'admirateur de Polémon[1], s'est essayé dans plusieurs des formes dont les sophistes usaient pour faire parade de leur art. Telles étaient, outre le conte mignard[2], surtout des lettres écrites ou sous le nom de l'auteur même, ou sous les noms et dans le caractère des personnes, des conditions et des classes les plus diverses. De Fronton, nous avons aussi des lettres écrites

et 134 environ. Il prit la toge virile dès l'âge de 15 à 17 ans, eut à Rome des leçons des rhéteurs Antoine Julien et T. Castricius, ainsi que du grammairien Sulpice Apollinaire, auquel il s'attacha à l'âge de 17 ou 18 ans, et dont il resta l'élève pendant environ sept ans. Dans le grand nombre de personnes mentionnées dans ses écrits à des titres divers, on voit encore figurer Erucius Clarus, qui fut deux fois consul et préfet de la ville après 146, Fronton et le poëte Annien, comme plus tard aussi le docte Jules Paul. A l'âge de 25 ans, Aulu-Gelle, nommé juge à Rome (*judex extra ordinem*), se tourna vers la jurisprudence. Vers la même époque, il se lia avec le sophiste Favorin, pendant que l'école de Sulpice Apollinaire, à la mort de celui-ci, passait sous la direction de son élève Pertinax, le même qui, n'ayant pas tardé à quitter l'enseignement pour la carrière militaire, fut ultérieurement porté par celle-ci à l'empire. Le voyage d'Aulu-Gelle en Grèce paraît devoir être placé entre les années 160 et 164, sous le règne de Marc-Aurèle et Lucius Vérus (*duo Augusti*). A Athènes, où il fut recommandé à Hérode Atticus, il vit encore le fameux Pérégrinus Protée, qui se brûla solennellement, par ostentation, aux jeux Olympiques de l'année 165, et prit des leçons du platonicien Calvisius Taurus de Béryte. Il recueillit, sans doute pendant ce séjour, beaucoup de matériaux pour son recueil intitulé *Nuits attiques*. Cependant, il est probable que cet ouvrage fut composé non pas en Grèce, mais à Rome ou dans les environs de cette capitale, à Préneste, où l'auteur avait une propriété, et que celui-ci ne le termina qu'à un âge plus avancé, en aucun cas avant l'an 175 de notre ère, sur la fin du règne de Marc-Aurèle, sous Commode, ou peut-être même seulement sous Pertinax. On sait, par sa préface, qu'il s'était marié et avait des enfants; mais l'époque de sa mort est incertaine.—On peut voir, sur lui, l'article *Gellius* de Bæhr, dans la grande *Encyclopédie* allemande d'Ersch et Gruber.

[1] Fronton, *Ep. ad Marcum Cæsarem*, II, 10 (Polemonis tui quoniam meministi). — Voyez aussi la lettre de Vérus, II, 5, éd. N.

[2] Fronton, *De fer., Als.*, p. 228 et 236; éd. N. (Arion).

en grec. Ses éloges de la poussière, de la fumée et de la paresse sont aussi des essais dans la manière paradoxale des sophistes, se complaisant à priser des choses nuisibles, viles et sans utilité. Le troisième, Apulée, enfin, qui s'était, comme il dit lui-même, approprié la culture hellénique, à Athènes, dans la plus large mesure, a pris précisément pour tâche de sa vie entière de faire de l'art dans la prose latine, comme les sophistes en faisaient dans la grecque[1]. L'alliance de la philosophie avec l'éloquence, à laquelle il doit principalement la haute considération qu'il gagna, auprès de ses contemporains et de la postérité, se rencontrait, assez souvent, aussi chez les sophistes grecs. Comme eux, il voyageait de ville en ville, débitant des leçons préparées de longue main. Il s'est même conservé de lui un recueil de morceaux de parade et de préambules, travaillés avec le plus grand soin. Comme les sophistes, il tirait aussi parti de son art en justice. Même son ouvrage capital, le roman de la *Métamorphose,* c'est-à-dire de Lucius transformé en âne, n'est autre chose qu'une pièce de montre et de parade sophistique : car les sophistes employaient aussi cette forme pour déployer les avantages de l'art d'exposer, en prose, des sujets de nature diverse. Dans ce roman aussi, le but c'était l'exposition de cet art, le sujet n'étant qu'un moyen de faire valoir l'habileté de l'écrivain. Comme les romans grecs, celui d'Apulée n'est qu'un tissu très-lâche de scènes et d'aventures de tout genre, cousues ensemble, et fournissant à l'auteur l'occasion de montrer son art, tantôt dans des récits comiques ou tragiques, obscè-

[1] Selon la remarque fort juste de Kretschmann, *De latinitate Apuleji*, p. 7.

nes ou horribles, tantôt dans la description de scènes de la nature ou d'œuvres d'art, tantôt dans des dialogues et des discours.

Si la tentative d'Apulée, de transplanter l'art des sophistes grecs sur le fonds de la littérature latine, est la preuve la plus frappante de l'influence extraordinaire que le nouvel art grec ne laissait pas d'exercer sur le monde lettré en Occident aussi, tout l'œuvre de cet auteur montre, en même temps, combien la domination de cette forme devait, nécessairement, préjudicier à l'importance que la poésie avait eue jusque-là. Personne ne niera, certes, qu'Apulée ne fût une nature heureusement douée pour la poésie, mieux douée, assurément, que la plupart des poëtes postérieurs à l'âge d'Auguste, dont les œuvres nous sont connues. Déjà le choix d'un conte populaire, tel que celui d'*Amour et Psyché*, pour sujet d'un de ses récits, et la prédilection avec laquelle il l'a traité, témoignent d'une certaine intelligence, probablement très-rare à cette époque, de ce que valent même ces fleurs sauvages de la poésie, que les grands horticulteurs du Parnasse et les admirateurs de ceux-ci affectaient d'ignorer, dans leur dédain superbe. Il est vrai qu'Apulée s'est, d'ailleurs, essayé également en vers, dans tous les genres de poésie, ayant fait, comme il dit lui-même[1], aussi des poëmes épiques, des poésies lyriques, des comédies et des tragédies, des satires et des énigmes; mais sa gloire, pourtant, il ne l'a cherchée et trouvée que dans ses écrits en prose. Arrivant un siècle ou seulement un demi-siècle plus tôt, il aurait, très-probablement, brillé comme poëte. Mais, de même que la direction imprimée à l'épo-

[1] *Florides*, I, 9, 37.

que antérieure avait eu assez d'empire pour attirer, vers les sentiers fleuris de la versification, même des pédants sans aucune verve, tels que Pline le Jeune, de même c'était maintenant l'art de la prose qui exerçait, sur le talent, une attraction irrésistible, et parvenait même à le détacher de la sphère où il s'était tant plu. Cela n'empêche pas, toutefois, qu'Apulée, dans le choix de ses sujets comme dans sa manière de les traiter, ne se soit toujours tenu le plus près possible de la poésie.

Avec la renaissance de la culture antique, la poésie latine du siècle d'Auguste et des époques suivantes regagna, dans le monde moderne, autant d'estime et de faveur qu'elle en avait jamais eu dans l'antiquité. Tandis qu'Homère, Pindare, Eschyle, Sophocle, Théocrite restaient peu connus, pendant des siècles, et étaient encore moins compris, on reconnaissait généralement, pour modèles suprêmes, Virgile, Horace, Ovide et Juvénal. Avec la remise en honneur de la poésie latine et la restauration de son influence sur l'éducation générale, reparurent toutefois aussi beaucoup de phénomènes ayant leur raison dans le cas que faisait, de la poésie, le monde lettré de la période de l'antiquité romaine qui nous occupe. Ce furent les humanités qui, tout d'abord, rétablirent la liaison intime de la poésie avec la science et l'érudition. Dans ce nouvel ordre d'enseignement aussi, l'étude de la poésie fut considérée comme l'élément le plus important de la culture

intellectuelle, ainsi que la virtuosité dans l'expression et le maniement des formes poétiques, comme la plus fine fleur d'une belle et noble éducation. En Allemagne, vers l'époque de la Réforme, les humanistes étaient, et nullement à tort, appelés « poëtes » tout court, dans les cercles de leurs amis, comme dans ceux de leurs adversaires, partisans de l'obscurantisme (*obscurorum virorum*)[1]. La poésie recouvra, en même temps, la tâche d'embellir la vie des privilégiés, et de donner à tous les moments importants de celle-ci une consécration supérieure. Ces appréciations ont persisté en partie, jusqu'à la fin du dernier siècle, et même plus longtemps, dans l'exercice de leur influence. La poésie se maintint, dans les universités, comme un objet régulier de l'enseignement, et assez souvent même continua d'accompagner les hommes qui avaient acquis une instruction supérieure, dans tout le cours de la vie, en leur offrant un divertissement et une récréation des plus convenables pour des heures de loisir. Même la poésie de circonstance, tant officielle que non-officielle, conserva longtemps une importance et se carrait avec une ampleur que nous avons peine à comprendre, aujourd'hui. Il y a seulement un siècle environ que s'est opérée, dans le mouvement des esprits, une grande révolution, qui a marqué le but élevé de la poésie, comme de l'art en général, dans l'affranchissement de l'âme humaine du sombre empire des passions qui l'agitent. Cette évolution, qui réagit si puissamment vers la nature, d'un milieu de productions artificielles et de formes conventionnelles, et qui nous a fait comprendre les Grecs, Shakespeare et la poésie populaire, a aussi,

[1] Strauss, *Ulrich de Hutten*, I, 49, etc. (en allemand).

par la transformation complète du sentiment des classes lettrées à l'égard de la poésie, déprimé considérablement l'estime qu'on faisait des poëtes latins, chez les nations néolatines, toutefois, beaucoup moins que chez les peuples germaniques[1].

[1] Par le fait, ce qui précède s'applique particulièrement à l'Allemagne et concerne la période de Lessing, Gœthe et Winckelmann.

LIVRE XI.

LA SITUATION RELIGIEUSE.



LIVRE XI.

LA SITUATION RELIGIEUSE.

CHAPITRE PREMIER.

Le polythéisme.

Différence entre les sources littéraires et celles qu'offrent les monuments. — On a jusqu'à présent trop exclusivement tenu compte des premières. — Tendances irréligieuses dans la dernière période qui précéda et la première qui suivit la venue du Christ. — Haine de la foi chez Lucrèce seul. — Point auquel en étaient les Romains sans éducation philosophique. — La foi représentée par Tacite, l'hésitation entre le polythéisme et le monothéisme, par Quintilien, la négation absolue des dieux, par Pline le Naturaliste. — Conciliation de la raison avec la foi dans la théologie du stoïcisme. — Restauration de la foi au IIe siecle. — Développement complet et autorité dogmatique de la théorie des démons ou génies. — Impression générale de la littérature latine et grecque du IIe siècle. — Lucien. — Les empereurs du IIe siècle. — Phénomènes caractéristiques du réveil de la vie religieuse. — L'orthodoxie et l'intolérance d'Élien. — Le mysticisme d'Aristide.

La foi populaire conserve toute sa force et se maintient sans altération. — Trois preuves à l'appui, savoir : 1° La puissance d'assimilation du polythéisme romain. — Admission d'éléments tirés des religions de l'Orient. — La promiscuité des dieux (théocrasie), conséquence nécessaire du mélange des peuples. — L'idée de la superstition toute relative et variable. — Les

incrédules seuls se moquent de la promiscuité des dieux ; elle ne choque pas les croyants. — Plutarque révérant les dieux de l'Égypte à côté de ceux de la Grèce. — Naturalisation des dieux de l'Orient et du monde barbare en Grèce. — 2° La productivité créatrice du polythéisme. — Divinités nouvelles. — Annone. — La croyance aux génies. — Déification d'hommes. — Le culte des empereurs. — Apothéose d'Antinoüs. — 3° La force de résistance ou ténacité du polythéisme. — Son influence sur les chrétiens. — Témoignages directs de la force persistante des croyances populaires. — La foi aux miracles. — Apparitions de dieux en chair et en os. — La foi aux miracles surexcitée par la lutte entre les religions. — Revendications du même miracle des deux parts. — La foi à la divination, forme de la croyance aux miracles la plus répandue dans le monde des gens instruits. — Rapports des historiens sur des présages. — Tacite. — Suétone, au sujet d'Auguste. — Persistance de la foi aux méthodes de divination traditionnelles. — Les aruspices et les augures. — L'astrologie. — Les oracles. — Leur décadence temporaire causée par la prépondérance d'autorité de la divination italique. — Restauration des oracles, dont l'autorité se répand aussi hors des pays grecs. — L'oracle d'Alexandre d'Abonotique. — Croyance aux songes prophétiques. — Sa liaison avec la foi dans une providence. — Elle est généralement répandue. — L'interprétation des songes une science. — Le livre des songes d'Artémidore. — Guérison de maladies par des songes. — Pierres votives du sanctuaire de Minerve Mémor (qui se souvient). — Foi dans le pouvoir efficace des divinités locales, même hors de leur sphère d'action propre. — Foi dans les dieux regardés comme les dispensateurs de tous les biens. — La prière. — Inscriptions votives et autres monuments religieux. — Invocation de divinités nationales et locales. — Invocation des dieux pour l'exercice d'une action déterminée dans des lieux déterminés. — Invocation générale des dieux ayant une puissance déterminée, inférieurs ou supérieurs, mais surtout de Jupiter.

Manque de renseignements sur l'importance du nombre des incrédules et des indifférents. — Les athées en petite minorité.

Le culte et ses effets tendant à la conservation de la foi. — Conservation de cultes et de rites de la plus haute antiquité, en Italie. — Le rituel des frères Arvales. — Persistance de cultes remontant à la plus haute antiquité, en Grèce. — Persistance de la participation générale au service du culte. — La piété se manifeste par la construction de temples et d'autres fondations pour les besoins du culte, mais particulièrement d'images des dieux. — Culte des images. — Identification de l'image avec la divinité même.

Nous avons, pour la connaissance de la situation religieuse de l'antiquité, dans les premiers siècles de notre ère, deux sources, de nature très-différente et souvent

même contradictoires à bien des égards, l'une dans la littérature, l'autre dans les monuments, notamment dans les pierres portant des inscriptions. La littérature est principalement issue de cercles gagnés par l'incrédulité et l'indifférence, ou dans lesquels on s'appliquait à spiritualiser, à épurer et à transformer les croyances populaires, par la réflexion et l'interprétation. Les monuments, au contraire, proviennent, en grande partie du moins, des couches de la société le moins influencées par la littérature et les tendances qui y dominaient, d'un milieu dans lequel on n'éprouvait pas le besoin et l'on n'était souvent même pas en état de bien exprimer ses convictions en pareille matière; aussi témoignent-ils, en majeure partie, d'une croyance positive aux divinités du polythéisme, d'une foi exempte de doute ainsi que de subtilité, c'est-à-dire toute naïve et irréfléchie. En supposant que le monde moderne dût périr un jour, comme a péri l'ancien, et que la postérité, après des siècles, cherchât à se faire une idée des rapports de la vie religieuse de notre temps, d'après des restes et de simples débris de la civilisation actuelle, à l'état de ruine, comme ce qui nous est resté de celle de l'antiquité, il est certain que la postérité recevrait de même, de restes fragmentaires de notre littérature, des impressions tout autres que des pierres tumulaires, des tables votives, ou de nos autres monuments d'église, et en partie des impressions qui se contrediraient aussi. Si, dans ce cas, on ne pourrait arriver à se faire une idée approximativement juste des rapports dont il s'agit qu'en utilisant les deux genres indiqués de témoignages, qui se complètent mutuellement, cela doit être vrai aussi pour la période de l'antiquité qui nous occupe. Tandis que la littérature païenne de ce temps nous révèle

l'activité des forces, qui, dans le sein du paganisme même, travaillaient à sa dissolution et à sa décomposition, il s'exhale des monuments le souffle d'une foi qui sut résister, pendant des siècles, à toutes les influences destructives. Or, comme la littérature, païenne et chrétienne, de cette époque, a toujours été utilisée presque exclusivement, par les écrivains théologiques surtout, ou du moins, dans tous les cas, beaucoup plus largement que les monuments contemporains, pour déterminer la situation religieuse, il est arrivé que l'on n'a jamais prêté au côté de celle-ci, par nous mentionné le dernier, toute l'attention qu'il mérite.

Même dans l'usage de la littérature, on a subi l'influence du préjugé, en s'attachant de préférence au côté irréligieux de celle-là, et ne considérant pas assez jusqu'à quel point non-seulement la foi, mais la superstition même est un besoin des masses [1]. Ajoutons que même les sources littéraires ne confirment qu'en petite partie l'opinion dominante, d'après laquelle le paganisme aurait déjà été dans la plus profonde décadence et en pleine dissolution, à la naissance du christianisme.

Il est vrai que, déjà dans le siècle qui précéda celle-ci, des auteurs latins et grecs se plaignaient beaucoup d'une diminution de la crainte de Dieu, d'incrédulité et d'indifférence religieuse [2], et imputaient expressément le déclin de la religion aux doctrines d'une sagesse en délire [3], propagées par les écoles des philosophes grecs. En effet, il règne dans la littérature latine de cette époque, ainsi

[1] Gibbon, *History of decline, etc.*, ch. xv; éd. de Bâle, 1782, II, 294.
[2] Marquardt, *Manuel*, IV, p. 480.
[3] Horace, *Odes*, I, 34, 2.

que dans celle du premier siècle de notre ère, des tendances qui dévient de l'ancienne foi et lui sont même, en partie, directement hostiles. La nécessité de croyances populaires et d'une religion de l'État était, il est vrai, volontiers admise par la classe instruite, et cela par des raisons d'utilité, notamment en considération de la sauvagerie morale et du manque d'éducation des masses. Il est impossible, dit Strabon[1], d'amener à la piété, à la sainteté et à la foi, par l'instruction philosophique, la masse des femmes et tout le bas-peuple; il faut de plus faire agir la crainte des dieux et, pour cela, des légendes et des histoires de miracles. Les hommes d'État de l'empire accentuaient particulièrement, en outre, que les contempteurs des dieux étaient des gens qui, à d'autres égards non plus, ne respectaient personne[2].

L'expression de l'aveu que l'on vient de mentionner contenait toutefois, implicitement, celui qu'une grande partie des gens instruits ne croyaient pas avoir besoin de la foi populaire, dans sa forme traditionnelle, dont ils ne parlaient souvent, en effet, qu'avec indifférence, frivolité ou mépris. De plus, nous trouvons, même chez Lucrèce, l'expression passionnée d'un sentiment de haine pour la foi. Elle lui apparaissait comme un monstrueux fantôme, se dressant de la terre au ciel, et dont le pas lourd pressait la vie humaine contre terre, pendant que son visage menaçait, d'un air sinistre, du haut des cieux, jusqu'à ce que le génie hardi d'un homme de la Grèce, Épicure, osât braver la terreur qu'il inspirait. Ce sage ouvrit largement les portes de l'immense domaine de la nature, poussa

[1] I, 2, p. 19 C.
[2] Ainsi Mécène, dans Dion Cassius, LII, 36.

jusqu'à l'infini, bien au-delà des murs de flammes de ce monde, et rapporta de cette course à l'humanité, en signe de triomphe, la science des causes de l'être, renversant ainsi la foi, mais nous élevant nous-mêmes au ciel, par sa victoire. Il ne faudrait pas, d'après Lucrèce, que l'on crût s'engager, avec l'adoption de cette doctrine, dans les voies du sacrilége et de l'impiété, puisque c'était, au contraire, la foi qui avait conduit, souvent, à des actes impies et criminels. Le poëte rappelle, à ce sujet, comment Agamemnon avait sacrifié sa propre fille au courroux de Diane, et il termine son touchant récit de la mort de cette vierge innocente, offerte en holocauste à la déesse, par cette exclamation : « Voilà jusqu'à quelles abominations a pu pousser la foi[1]. »

Mais il s'en fallait de beaucoup que toute l'école des épicuriens, ni surtout la généralité des personnes ayant reçu une éducation philosophique, prissent, vis-à-vis de la religion du peuple, une attitude aussi hostile que Lucrèce. Aucun système n'enseignait l'athéisme, dont les partisans ne paraissent guère avoir été nombreux, en aucun temps. Le scepticisme se bornait à contester que l'existence de la divinité puisse être prouvée; l'épicurisme enseignait la coexistence d'innombrables dieux, jouissant de la félicité éternelle, et ne faisait que nier leur sollicitude pour le monde et l'humanité; mais les épicuriens, pas plus que les sceptiques, ne s'excluaient du culte, par principe. La divinité peut, il est vrai, se passer de notre adoration, dit l'épicurien Philodème, mais il est conforme à notre nature de lui rendre cet hommage, par l'élévation de nos idées, d'abord et surtout, puis aussi

[1] Lucrèce, *De rerum natura*, I.

en suivant, dans chaque cas, l'usage de nos pères[1]. En suivant la coutume, dit le sceptique Sextus, nous affirmons qu'il y a des dieux, exerçant une providence, et nous les révérons[2].

La grande majorité des personnes instruites qui, sans appartenir à une école déterminée, étaient cependant en contact avec des influences philosophiques, directement ou indirectement, se montrait plus ou moins tolérante à l'égard de la foi du peuple, ces personnes fussent-elles imbues d'idées monothéistes, panthéistes ou fatalistes, qu'elles rendissent hommage à un polythéisme épuré, ou qu'elles eussent, enfin, perdu la foi traditionnelle, sans avoir pu en gagner une nouvelle.

Les opinions religieuses répandues dans la partie instruite du monde romain, hors des cercles philosophiques proprement dits, au premier siècle de notre ère, flottaient entre la foi à l'existence des dieux nationaux et une providence exercée par eux, fût-ce avec répudiation de toute la tradition légendaire, d'une part, et la négation absolue de ces dieux, de l'autre. Le premier de ces deux points de vue paraît avoir été celui de Tacite, par exemple[3]. En parlant de la religion judaïque, il manifeste l'antipathie la plus prononcée pour tout ce qui tend à la négligence du culte héréditaire et au mépris des dieux. Il regardait ceux-ci non comme de simples exécuteurs des lois d'un ordre

[1] Zeller, *Philosophie des Grecs*, III, 1, 398, 2 (en allemand).

[2] *Ibidem*, 2, 47, 2.

[3] L'auteur ne saurait reconnaître une approbation tacite du culte des Juifs et de celui des Germains dans les deux passages (*Hist.*, V, 5 et *Germ.*, c. IX), où a cru la trouver Nipperdey, dont il admet parfaitement, toutefois, les appréciations (Tacite, *Ann.*, 3, p. XIV-XVI) pour le reste.

cosmique immuable, mais comme ayant aussi, sur la marche des choses de ce monde, une action directe [1], et croyait qu'ils avertissent, par des présages, des événements de l'avenir. Quintilien appartenait à la classe, certainement très-nombreuse, de ceux chez lesquels les idées du polythéisme, contractécs par l'habitude et par l'éducation, étaient mêlées d'idées monothéistes, sans qu'ils éprouvassent le besoin, ou eussent le courage de s'appliquer à cette foi mixte avec l'énergie nécessaire pour y arriver à une clarté parfaite et à des convictions bien arrêtées [2]. Chez lui, la croyance « aux dieux immortels » était déjà refoulée à l'arrière-plan par l'idée de la nature animée, de ce « Dieu père et créateur du monde »; mais sa foi dans une providence était ferme, et il paraît qu'il ne doutait pas non plus de la prédiction de l'avenir par des oracles et des signes. L'auteur le plus positif dans la négation de l'objet de la foi populaire est Pline l'Ancien. Ne croyant pouvoir passer, dans sa description de l'univers, la question incessamment discutée de l'essence de la divinité, il a indiqué les formules par lesquelles on y répondait communément alors. Pour lui-même, Dieu et la nature étaient inséparables, la nature, cette mère de toutes choses qui s'était si souvent manifestée à l'homme dans le hasard; on pourrait donc être tenté de désigner ce dernier comme le dieu auquel sont dus la majeure partie des découvertes et des progrès de la civilisation [3]; mais la raison portait à considérer comme la véritable

[1] Tacite, *Hist.*, IV, 78 : Nec sine ope divina mutatis repente animis terga victores vertere.

[2] Babucke, *De Quintiliani doctrina* (Regim. 1866), p. 11-16.

[3] Pline, *Hist. nat.*, XXVII, 8 (avec les remarques de Sillig); XXXVII, 205; II, 12-27.

divinité le *Cosmos* « éternel et sacré dans son immensité et son infinité », en même temps que « la création de la nature et la nature même », puis comme l'âme et le principe dirigeant du monde, le soleil. C'est donc uniquement la faiblesse humaine qui porte les hommes à s'enquérir de l'image et de la figure de la divinité. Mais, quelle que soit celle-ci, si tant est qu'il en existe une en dehors de la nature, et quelque part qu'elle réside, il faut qu'elle soit toute vigueur et tout esprit. Il est encore plus insensé de croire à des dieux innombrables et de personnifier, en les divinisant, des qualités humaines telles que la concorde, la chasteté, l'espérance, l'honneur, la clémence : c'est que la fragile et défaillante humanité, dans la conscience de sa faiblesse, a partagé la divinité une, afin que chacun puisse révérer celle de ses faces qui lui fait le plus défaut. Aussi trouvons-nous que l'on adore les mêmes dieux, sous des noms différents, chez des peuples divers, et une multitude infinie de dieux chez les mêmes peuples, voire même, par crainte, des maladies et de mauvaises chances divinisées, comme la fièvre et le malheur de devenir orphelin. Or, comme à la foi en ces divinités vient encore s'ajouter la croyance à des dieux et déesses tutélaires de tous les hommes et de toutes les femmes en particulier, il s'ensuit qu'il y aurait plus de dieux que d'hommes. Toute la mythologie n'est qu'un radotage puéril; imputer aux dieux des adultères, des rixes et des haines, croire à des divinités de la fraude et du crime, c'est le comble de l'impudence. La révélation de la divinité, c'est le fait des hommes travaillant pour l'humanité, en même temps que le chemin de la gloire éternelle, où ont marché les héros de l'ancienne Rome et marchent encore actuellement, d'un pas surhumain, Vespasien et

ses fils, au secours du monde épuisé. C'est un antique usage de témoigner sa reconnaissance aux bienfaiteurs de l'humanité, en les mettant au rang des dieux. Généralement les noms des dieux, comme ceux des astres, sont empruntés aux hommes : comment, en effet, pourrait-il y avoir un registre de noms célestes? Est-il admissible que la puissance suprême, quelle qu'elle soit, prenne souci des choses humaines? peut-on s'imaginer qu'elle ne serait pas ravalée par les corvées multiples d'un aussi triste office? Comment décider s'il est plus utile au genre humain de nourrir ou non cette croyance, lorsqu'il est facile de voir qu'une partie des hommes ne s'inquiète nullement des dieux, tandis que l'autre croupit dans une superstition honteuse, ou est esclave de la crainte qu'ils lui inspirent? Pour rendre l'idée de la divinité plus incertaine encore, l'humanité a imaginé une puissance d'un caractère qui tient essentiellement le milieu entre les deux idées contraires que l'on se fait de la divinité : on adore comme telle la Fortune, mobile, errante, inconstante, incertaine et changeante, que la plupart des hommes regardent comme aveugle, qui est la patronne des indignes et qui, partant, n'est autre que le hasard même[1]. Une autre partie de l'humanité repousse même la Fortune, rapporte tous les événements à leurs constellations, et croit à une détermination immuable, arrêtée par la divinité une fois pour toutes. Cette manière de voir a commencé à gagner du terrain, et une masse de gens instruits, ainsi que d'ignorants, y adhèrent volontiers et avec empressement. Puis, la croyance à des présages sans

[1] L'auteur croit (avec Sillig) qu'au § 22 il faut lire « fors » plutôt que « sors ».

nombre captive l'humanité, incapable de voir dans l'avenir, et la seule chose certaine, au milieu de tout cela, c'est qu'il n'y a rien de certain, et point d'être à la fois plus piteux et plus orgueilleux que l'homme. Les autres créatures ne connaissent que des besoins à la satisfaction desquels la nature, dans sa bonté, a libéralement pourvu, et elles n'ont pas l'idée de la mort. Pour la société cependant, il y a de l'utilité, sans doute, dans la foi à une direction des choses humaines par les dieux, comme à ce que des châtiments suivent inévitablement les méfaits, ne fût-ce que tardivement, la divinité étant si occupée de tous les côtés. Il y en a de même à croire que l'homme ne saurait avoir été créé le plus semblable à Dieu, de tous les êtres, pour descendre au niveau des animaux. Pour le sentiment de l'imperfection de la nature humaine, il y a, d'autre part, une consolation toute particulière aussi à penser que Dieu non plus ne puisse pas tout. Ainsi, il ne peut pas se suicider, lors même qu'il le voudrait, d'où il suit qu'il est privé de la meilleure des facultés laissées à l'homme par la nature, au milieu des nombreux tourments de la vie; il ne peut pas conférer l'immortalité aux mortels, ni faire que celui qui a vécu n'ait point vécu, que celui qui a rempli des offices n'en ait pas rempli; en général, il n'a sur le passé d'autre pouvoir que celui d'oublier, et, pour avancer aussi des arguments plaisants, il ne peut faire que deux fois dix ne fassent pas vingt, ni mille autres choses semblables. Or, de tout cela résulte, de manière à ne permettre aucun doute, la puissance de la nature, le fait qu'elle est ce que l'on est convenu d'appeler Dieu. Telles étaient les opinions de Pline l'Ancien.

Bien que la négation des croyances populaires fût très-

probablement, dans la plupart des cas, un effet direct ou indirect d'influences philosophiques, il y avait pourtant aussi des tendances philosophiques avec lesquelles ces croyances n'étaient pas seulement conciliables, mais qui y trouvaient même un appui. Le stoïcisme dont, à cette époque, les effets s'étendaient peut-être plus loin que ceux d'aucun autre système, s'appliquait, dans sa théologie, à réconcilier la foi avec la philosophie et à démontrer, scientifiquement, la légitimité des droits de la religion du peuple : en distinguant du Dieu suprême, créateur et dominateur du monde, des dieux subalternes; de la puissance divine, considérée comme une unité répandue sur le tout, ses manifestations innombrables et leurs effets; et en admettant de plus des démons, comme intermédiaires entre la divinité et l'humanité. Tout, dit Épictète, est rempli de dieux et de démons[1]. On écartait, par une interprétation allégorique artificielle, ce qu'il y avait de choquant dans la tradition légendaire. Comme, en outre, la philosophie stoïcienne reconnaissait des manifestations continues des puissances divines, sous forme de l'envoi d'oracles, de présages, etc., il est permis d'admettre qu'une grande partie des adhérents du portique tenaient ferme, avec plus ou moins de rigueur, à la foi traditionnelle, et que les hommes d'instruction et de savoir de la catégorie de Marc-Aurèle, qui ne voulaient pas vivre dans un monde sans dieux[2], donnaient à cette école la préférence sur les autres, parce qu'elle présentait une solution du conflit entre la raison et la foi.

Ainsi, pas même au premier siècle, les personnes

[1] Zeller, III, 1, 288 à 323, et 667.
[2] *Ibidem*, III, 1, 679.

ayant reçu une éducation philosophique n'avaient pris une attitude absolument hostile à la religion nationale. Et, bien que dans la littérature de ce temps, comme dans celle du dix-huitième siècle, les dispositions et les tendances hostiles à la foi prédominent, elles ne conservèrent, en aucun cas, leur empire au-delà de la limite du premier siècle de notre ère. De même que le flux des tendances antichrétiennes du siècle dernier baissa rapidement, après avoir atteint son maximum d'élévation, et fut suivi d'un puissant reflux, qui entraîna, irrésistiblement aussi, une grande partie de la société instruite, de même nous voyons, dans le monde gréco-romain, après les tendances qui avaient prédominé dans la littérature du premier siècle, une forte réaction vers la foi positive prendre le dessus et s'emparer, là aussi, des mêmes cercles, ainsi que la foi dégénérer, sous des rapports multiples, en superstition grossière, soif de miracles, piétisme et mysticisme.

On trouve la meilleure preuve de ce besoin, ressenti par les gens instruits plus profondément et plus généralement que jamais, d'accorder la foi populaire avec une théologie plus pure, dans le développement imprimé, depuis la fin du premier siècle, par les platoniciens à la démonologie, également adoptée par les stoïciens, comme on vient de le faire remarquer, et éminemment caractéristique pour les tendances religieuses de cette époque. L'idée de ce royaume intermédiaire des démons, fondée sur d'antiques traditions remontant à Pythagore et jusqu'à Orphée, se développa dans un tel sens que, chez les philosophes croyants, les démons pouvaient être substitués aux dieux populaires dans tous les cas où l'on rapportait, de ces derniers, des choses que l'on trouvait

inconciliables avec l'idée pure de Dieu, tout en ne voulant pas les nier simplement pour cela[1]. Bien que ce fût un domaine sur lequel l'imagination pouvait se donner un libre cours, les platoniciens du deuxième siècle sont parfaitement d'accord, entre eux, sur tous les points essentiels de la démonologie, traitée par eux avec une prédilection marquée; c'est qu'évidemment cette doctrine avait déjà gagné, dans les cercles croyants du monde instruit, une espèce d'autorité dogmatique. Plutarque[2] dit : Ceux qui ont découvert l'existence d'une race de démons, tenant le milieu entre les hommes et les dieux, et les unissant mutuellement par une chaîne de communication, ont résolu par cette doctrine, qu'elle procède de l'école de Zoroastre ou d'Orphée, de l'Égypte ou de la Phrygie, des difficultés plus nombreuses et plus grandes que Platon par sa théorie de la matière. Dans l'idée de Plutarque, les trois genres inférieurs d'êtres de raison pouvaient, en se perfectionnant, avancer chacun au degré immédiatement supérieur, et s'élever ainsi, finalement, jusqu'au rang suprême : ainsi les âmes des meilleurs parmi les hommes pouvaient passer héros, les héros démons, et tels de ces derniers même dieux, comme Isis et Osiris[3]. Les démons occupent le dernier rang parmi les puissances, d'un ordre triple, qui sont les agents de la Providence. Le pouvoir suprême réside dans l'âme et la volonté de la divinité primitive, créatrice et ordonnatrice de l'univers depuis l'origine des temps; après elle, ce sont les dieux du ciel qui dirigent, en haut lieu, le cours général des choses

[1] Zeller, III, 2, 122.
[2] *Ibidem*, 1, 157, etc. — Plutarque, *Def. orac.*, c. x.
[3] Plutarque, *Romulus*, c. xxix, 18; *Def. orac.*, l. c.; *Isis et Osiris*, c. xxx.

humaines; en dernière ligne il y a les démons, qui dirigent celles-ci en détail, comme gardiens et surveillants[1]. Différant sur un point des autres platoniciens, Plutarque ne considère pas les démons comme nécessairement immortels; c'est sans y joindre l'expression du plus léger doute, et comme l'observation personnelle d'un homme digne de foi, qu'il raconte comment la nouvelle de la mort du grand Pan fut accueillie avec de vives exclamations de douleur par les démons ses collègues; or, les philosophes de la cour de Tibère avaient dit que c'était, à leur avis, de Pan fils d'Hermès et de Pénélope qu'il s'agissait[2]. Les démons sont susceptibles d'éprouver du plaisir ou de la peine, comme aussi accessibles au mal; c'est à eux que se rapportent les traditions d'enlèvements, de vagabondages, de retraites dans des cachettes, d'exils et de fonctions serviles imputés aux dieux; toutes ces mésaventures et d'autres semblables, comme les souffrances d'Isis et d'Osiris, ne sont pas dans la destinée des dieux, mais dans celle des démons[3]. Ceux-ci portant, en général, les mêmes noms que les dieux auxquels ils sont adjoints, et desquels ils tiennent pouvoir et honneur, ont été ainsi confondus avec les dieux; quelques démons cependant ont conservé leurs véritables noms[4]. Les démons méchants et terribles trouvent plaisir à un culte sombre et lugubre, et quand on y satisfait leur goût, ils cessent d'être malfaisants; les démons ou génies bons et serviables, au contraire, faisant l'office de messagers et d'interprètes, portent, comme l'enseignait déjà Platon, les prières et les vœux des hommes chez les dieux, dans

[1] Plutarque, *De fato*, c. IX.
[2] *Def. orac.*, c. XVII.
[3] *Ibidem*, c. XV; *Isis et Osiris*, c. XXV.
[4] *Ibidem*, c. XXV.

les hautes régions célestes, et en rapportent les oracles et les bienfaits divins sur la terre[1]. Ainsi les démons descendent souvent de la région lunaire, pour gérer les oracles, participer à la célébration des mystères suprêmes, punir des forfaits, apporter le salut au fort des périls de la guerre et des tempêtes maritimes; or quand, dans l'exercice de ces fonctions, ils se laissent déterminer par la colère, une préférence injuste ou l'envie, ils encourent la punition d'être précipités de nouveau sur la terre et refoulés dans des corps humains[2].

C'est absolument dans le même sens qu'Apulée et Maxime de Tyr représentent les démons ou génies, comme les intermédiaires entre le monde des dieux et celui des humains. Suivant le premier de ces deux auteurs, la substance de leurs corps n'est ni terrestre ni purement éthérée, mais tient le milieu entre les deux. Aussi ne deviennent-ils visibles, pour les hommes, qu'exceptionnellement et du fait de leur propre volonté, comme la Minerve d'Homère apparaissait à Achille. Les poëtes nous montrent, d'ailleurs, conformément à la vérité, dans l'observation des humeurs diverses, les démons aimant ou haïssant les hommes, les favorisant ou leur nuisant, éprouvant en conséquence de la pitié, du mécontentement, de l'inquiétude ou du plaisir, en général tous les sentiments humains, choses qui toutes sont inconciliables avec le calme, immuable à toute éternité, des dieux du ciel. Sur les différences dans l'impressionnabilité sensuelle des démons se fonde aussi, d'après Apulée, la diversité des cultes et des sacrifices. Selon leur nature, ils se complaisent dans des

[1] *Isis et Osiris*, c. XXVI (Platon, *Conviv.*, c. XXIII).
[2] *De fac. in orbe lunæ*, c. XXX.

pratiques et sacrifices diurnes ou nocturnes, publics ou clandestins, gais ou lugubres : ainsi les démons égyptiens aiment les chants élégiaques, les grecs la danse, les barbares une musique bruyante. De là cette grande variété, dans les formes des cultes divins, en divers pays : dans les processions, mystères, actes sacerdotaux, prières des croyants offrant des sacrifices, les images et les attributs des dieux, la situation et les usages des temples, le sang et la couleur des animaux immolés comme victimes, tout cela ayant son importance, selon la coutume de chaque lieu; et souvent des songes, des prophéties et des oracles nous apprennent que les divinités, c'est-à-dire les démons, sont en colère, par suite de quelque négligence, provenant d'incurie ou d'orgueil, dans le service de leur culte.

A l'exception d'un très-petit nombre de mécréants qui nient Dieu, dit Maxime de Tyr[1], tout le genre humain s'accorde dans la croyance à un Dieu, roi et père, ainsi qu'à des dieux multiples, ses enfants, associés à son règne : or ces derniers ne sont pas trente mille, comme a dit Hésiode, mais innombrables comme, au ciel, les natures des astres et, dans l'éther, les existences vaporeuses des démons. Tantôt visibles, tantôt invisibles, ces êtres divins participent à la domination du Dieu suprême; ceux qui forment sa plus proche parenté se pressent, en quelque sorte comme ses locataires ou ses commensaux, auprès des portes de son palais, et lui servent de messagers; d'autres sont les serviteurs des précédents; d'autres, enfin, ont des rôles encore plus subalternes. Ainsi, une hiérarchie sans lacune d'êtres surhumains entretient la communion de l'humanité avec la divinité, et les sous-dieux

[1] *Diss.*, XVII, 5 et 11. — Zeller, III, 1, 187, etc.

(les démons) font, en quelque sorte, l'office d'interprètes entre la faiblesse humaine et la splendeur divine[1]. « Ce sont eux qui apparaissent aux hommes et leur parlent, vont et viennent au milieu d'eux, et leur prêtent l'assistance dont la nature humaine a toujours besoin de la part des dieux. Ils guérissent des maladies, conseillent dans la détresse, révèlent ce qui est caché, aident au travail et guident en route; les uns exercent dans les villes, les autres dans les fertiles campagnes, ceux-ci sur terre, d'autres sur mer; d'autres encore se comportent comme les génies protecteurs d'individus, et sont tels affreux, tels pleins de philanthropie, avec des préférences pour la vie civile ou pour la guerre : car, autant il y a de natures d'hommes, autant il existe aussi de natures de démons ou génies. A cette famille[2] appartiennent notamment aussi les âmes humaines séparées du corps, qui ne veulent pas renoncer, même dans la vie supérieure de l'autre monde, à leurs inclinations, ni à leurs occupations terrestres : ainsi Esculape continue toujours d'exercer la médecine, Hercule de faire des exploits de vigueur, Bacchus de s'exalter, Amphiloque de faire des prédictions, les Dioscures Castor et Pollux de naviguer en vrais marins, Minos de juger, et Achille de s'armer de toutes pièces. Maxime prétend avoir vu, de ses propres yeux, les Dioscures guider, avec des traits de lumière, partant des étoiles scintillantes qu'ils occupent au firmament, un navire fortement menacé par la tempête, et Esculape lui apparaître, non pas en songe, mais dans une veillée. On n'aura pas de peine, dès lors, à comprendre parfaitement que des

[1] Maxime de Tyr, *Diss.*, XIV, 8.
[2] *Ibid.*, XV, 6, 7.

adversaires du christianisme, tels que le platonicien Celse, n'aient cru pouvoir trouver aucune différence entre les démons et les anges de la religion chrétienne et du judaïsme [1].

Ainsi la doctrine des démons mettait les dévots à même de maintenir debout la religion du peuple, dans toute son étendue, sans entrer en conflit avec les exigences de la raison, et même de la conserver dans le sens littéral, sans recourir, ce qui n'eût pas manqué d'effaroucher les croyants très-convaincus, à ces interprétations allégoriques, artificielles et forcées, dont usait le stoïcisme. Par ce détour, une grande partie du monde instruit revint à ces légendes et histoires merveilleuses, que la critique paraissait avoir écartées pour toujours, et qui, dans l'opinion de Strabon, n'étaient un besoin que pour les masses et pour le sexe féminin. La recherche, ainsi que la découverte d'une pareille transaction, entre la religion du peuple et une théologie plus rationnelle, fait supposer, comme on l'a dit, précisément dans le monde des gens pourvus d'instruction philosophique, l'existence d'un attachement aux anciens dieux aussi répandu qu'indestructible, et un profond désir de retrouver, dans la religion positive du temps passé, une satisfaction que ne procurait aucune abstraction, même la plus sublime.

C'est ce que confirme pleinement l'impression générale de la littérature grecque et latine du deuxième siècle, dans laquelle se reflète aussi l'état religieux de la partie instruite du monde d'alors. Parmi les auteurs latins, Juvénal et Pline le Jeune paraissent en général, ainsi que dans leurs opinions religieuses en particulier, s'être le plus

[1] Origène, *C. Celsum*, V, 4, etc., p. 233.

rapprochés de la doctrine stoïcienne, supposition que corrobore, chez Pline, une très-grande foi aux songes et aux présages. De plus, nous savons de tous les deux qu'ils participaient au culte. Juvénal a, en accomplissement d'un vœu, offert une dédicace à Cérès Helvina, révérée dans sa ville natale, Aquinum[1]; Pline a fait construire deux temples. Tacite a lutté avec de graves doutes, sans que néanmoins, comme nous l'avons fait observer plus haut, ils eussent aliéné sa foi à la religion positive. La croyance puérile de Suétone aux présages et aux miracles ne permet guère de douter de la fermeté de sa croyance aux dieux. Chez Aulu-Gelle il y a lieu, d'après toutes les tendances de son esprit et celle des maîtres sous lesquels il étudia en Grèce, d'admettre pour le moins comme vraisemblable, en matière de foi aussi, la persistance rigide d'un conservateur dans son attachement à la tradition; on peut même l'admettre avec certitude chez Fronton qui, pendant une maladie de Faustine, ne manquait pas d'adresser chaque matin ses prières aux dieux[2], desquels il sollicita et obtint aussi des inspirations, dans ses songes, pour guérir de la goutte. Les contemplations de Marc-Aurèle respirent l'esprit de la véritable piété; le souffle béat d'une foi mystique se fait partout sentir dans les écrits d'Apulée, et Élien s'appliquait à faire également, avec ses propres œuvres, de la propagande en faveur de son orthodoxie, affolée de miracles et alliée à une haine très-passionnée pour l'incrédulité.

C'est toutefois la littérature grecque du deuxième siècle, qui porte, bien plus encore que la littérature latine, le ca-

[1] Mommsen, I. N., 4312.
[2] Fronton, *ad Marcum Cæsarem*, V, 25 (40); éd. Naber, p. 83.

chet d'une période dont l'état intellectuel tenait du réveil de la vie religieuse l'empreinte qui le caractérisait tout particulièrement. Des auteurs grecs de ce temps, à part Lucien, Galien, avec son panthéisme étayé d'idées stoïques, est le seul qui se soit complétement écarté de la foi populaire; Dion de Pruse se rapproche déjà plus de celle-ci par sa croyance exempte de doutes à la divinité et, comme il paraît, même à la pluralité des dieux, ainsi qu'à leur action providentielle; car il avait même la conviction que les hommes qui pensent mal des choses divines ne peuvent être que des scélérats [1]. Tous les autres auteurs grecs se trouvent placés sur le terrain d'une foi toute positive dans le polythéisme, malgré les différences dans la manière de le concevoir de chacun d'eux. L'esprit profondément religieux et pieux de Plutarque, dont toutes les vues tendent à la reconnaissance d'un monde supérieur; la foi de charbonnier de Pausanias, assurément sincère, bien qu'adoptée de parti pris et artificiellement maintenue par cet écrivain; la foi inébranlable d'Artémidore aux miracles; la croyance plate et grossière de Maxime de Tyr au surnaturel; le mysticisme d'Aristide, poussé jusqu'aux limites de la folie : toutes ces tendances religieuses se rencontrent dans la foi à une providence, dérivant de l'action multiple d'un grand nombre de dieux. Il fallait que la foi aveugle et la superstition puérile fussent bien répandues, pour motiver une activité littéraire aussi hostile à la religion que le fut celle de l'infatigable Lucien, dont on ne saurait assurément pas considérer les attaques, sans cesse réitérées contre elle, comme une escrime de pure fantaisie contre

[1] Zeller, *Histoire de la philosophie grecque*, III, 1, 732 et 738 (en allem.); Orelli, 39, p. 485 u f.

des fantômes. Il est encore moins permis de conclure à une indifférence générale pour la religion dont il se moquait, de ce qu'il n'essuya point de persécution. Bien que son persiflage dût, sans aucun doute, profondément blesser le sentiment religieux des croyants, il ne pouvait cependant leur paraître aussi condamnable que l'est, nécessairement, aux yeux des fidèles, celui d'une religion fondée sur une révélation; et, dans le paganisme, il n'y avait non-seulement point de dogmes, mais il n'y avait même pas d'église qui pût intervenir, au nom de la foi menacée, pour la protéger contre un tel agressseur. La *Guerre des Dieux* de Parny, qui surpasse les dialogues des dieux de Lucien en cynisme, par le sans-gêne avec lequel il bafoue ce qu'il y a de plus sacré, autant qu'en esprit, parut, il est vrai, en 1799, année antérieure à la restauration du catholicisme en France; mais, dans la suite non plus, aucune poursuite n'a été tentée contre ce livre; l'auteur devint en 1803 membre de l'Académie française, et il mourut en 1814, sans avoir subi la moindre persécution [1].

Les empereurs du deuxième siècle ont, visiblement aussi, subi l'influence du courant qui dominait alors dans le mouvement des esprits, et favorisé celui-ci de leur côté, tant par leur propre exemple que par leur vive sollicitude pour le culte. Adrien se montra, même aux yeux d'un homme élevant, à cet égard, d'aussi hautes prétentions que Pausanias, plein de ferveur dans sa vénération pour

[1] Ici, comme c'est la mythologie païenne qui est en cause, nous ne voyons pas bien l'intérêt de l'Église catholique dans la persécution, outre que l'influence du clergé sur le gouvernement de l'État, de 1799 à 1814, était encore assez limitée en France, sous le premier Empire (*Observation du traducteur*).

les dieux [1]. Marc-Aurèle s'appliqua, en tout, à rester le digne élève d'Antonin le Pieux, dont il entendait notamment prendre pour modèle la piété, exempte de superstition, afin de pouvoir attendre sa dernière heure avec une conscience tout aussi tranquille [2]. Lui-même, qui ne se souciait pas de vivre dans un monde sans dieux, semble avoir reconnu les dieux de toutes les nations comme aussi puissants et dignes de respect les uns que les autres.

Afin de mieux faire ressortir la nature de cette vie religieuse, qui s'était ainsi réveillée de nouveau au deuxième siècle, nous croyons devoir mentionner quelques phénomènes particulièrement caractéristiques, et indiquant peut-être le degré de solidité extrême auquel puisse atteindre la foi. Claude Élien de Préneste composa, probablement vers la fin du deuxième siècle [3], en langue grecque, deux ouvrages traitant de la providence et des apparitions divines, et dont nous connaissons l'esprit par de nombreux fragments. Il s'appliqua à prouver, par un grand nombre d'histoires de miracles, d'oracles et d'autres révélations immédiates de la puissance divine, mais principalement de récompenses merveilleuses, échues à des hommes pieux et croyants, ou de prodigieux et terribles châtiments, infligés aux blasphémateurs et aux incrédules, que « ceux au dire desquels il n'y aurait pas, ici-bas, d'action providentielle de la divinité, sont plus déraisonnables que des enfants [4] ». Dans ces histoires, il n'épargne

[1] Pausanias, I, 5, 5.
[2] Marc-Antonin, *Comment.*, VI, 30; *Histoire Auguste, Vie de Marc-Aurèle*, ch. XIII.
[3] Elien, fragm. 29.
[4] Il mentionne la mort de Vérus, dans le fragment 206; éd. Hercher, II, 259.

pas aux contempteurs de la religion des apostrophes comme celle-ci : « Que dites-vous de cela, vous, qui croyez que la Providence erre en aveugle, ou n'est qu'une fable? » ni aux philosophes, ennemis de la foi, les témoignages de pitié ou les imprécations, lorsqu'il leur dit, par exemple : « O vous, Xénophane et Diagoras, Hippon, Épicure et consorts, avec toute votre séquelle de misérables exécrés de Dieu, soyez maudits! » Ailleurs, le langage doucereux et onctueux de l'auteur affecte la pieuse simplicité du bon vieux temps. Quelques exemples suffiront pour en donner une idée. « Un certain Euphronius, homme de malheur, prit plaisir au bavardage d'Épicure et s'attira par là deux grands maux : il tomba dans l'impiété et dans la scélératesse. » Cet homme gagna une maladie, une pneumonie, comme l'appellent les fils d'Esculape, et, souffrant beaucoup, il demanda d'abord le secours ordinaire de l'art aux médecins. Mais, ceux-ci ne pouvant rien contre les progrès de la maladie, comme on voyait le patient réduit à craindre le pire, les siens le transportèrent au temple d'Esculape. Là, s'étant endormi, il lui sembla, dans son sommeil, entendre un des prêtres disant : Pour cet homme, il n'y a qu'une voie de salut, un seul moyen de conjurer les maux qui l'accablent, c'est de brûler les livres d'Épicure, de pétrir avec de la cire humide la cendre de ces livres impies, sacriléges et efféminés, puis de s'enduire le ventre, ainsi que la poitrine, de cette pâte, et de bien envelopper le tout de bandages. Le malade se hâta de confesser tout ce qu'il avait entendu à ses proches, dont les cœurs se remplirent de joie de ce qu'il n'avait pas été repoussé, avec dédain et mépris, par le dieu. Ainsi fut converti l'homme qui avait nié Dieu et qui devint, après sa guérison, un modèle constant de piété pour

autrui[1]. On trouvait, dans ce livre, le récit d'un grand nombre de cures miraculeuses, opérées sur des gens pieux ou sur des impies, qui s'amendaient ensuite, avec l'accompagnement de considérations édifiantes, dans le genre de ce qui suit : « Aristarque de Tégée, le poëte tragique, était tombé malade; Esculape, l'ayant guéri, lui commanda des actions de grâces, pour le remercier de sa convalescence, ce qui détermina, de la part du poëte, la dédicace de la pièce de théâtre qui a pour titre le nom du dieu. Or, comment se peut-il que les dieux demandent et acceptent une récompense, pour prix du rétablissement de la santé? eux qui, dans leur bonté philanthropique, nous comblent gratuitement de leurs bienfaits, en nous permettant de regarder le soleil, de participer, sans rémunération, à ce qui suffit à tout, la jouissance des splendeurs d'un aussi grand dieu; d'user de l'eau, ainsi que des productions innombrables et du secours multiple du feu qui nous aide au travail, comme aussi de tirer de l'air une partie de ce qui est nécessaire à notre subsistance? Ils ont donc uniquement en vue de nous rappeler leur volonté, que nous ne devons pas être ingrats ni oublieux, même dans les petites choses, et ils arrivent ainsi, effectivement, à nous rendre meilleurs[2]. » L'histoire suivante d'un coq de combat de Tanagre, blessé à une patte, peut servir à montrer jusqu'à quel point de niaiserie puérile la manie de voir partout des miracles pouvait égarer la foi, dans cette direction. « Le coq, » raconte Élien, « suivant une impulsion qui, selon moi, ne pouvait venir que d'Esculape, se mit à sautiller sur une jambe devant les assis-

[1] Elien, fragm. 89.
[2] *Ibidem*, 101.

tants, gens de qualité, et comme on chantait le matin un hymne à la louange du dieu, il se mit dans les rangs des chanteurs, comme si le coryphée lui avait assigné sa place parmi eux, et essaya, de son mieux, de les accompagner de son chant d'oiseau, en l'accordant parfaitement avec le chant des autres. Se tenant toujours sur une jambe, il étendait l'autre, endommagée et mutilée, comme pour rendre témoignage et avancer la preuve de ce qu'il avait souffert. C'est dans cette attitude qu'il chanta la louange de son sauveur, de toute la force de sa voix, et le supplia de lui rendre l'usage de sa patte. » Une révélation du dieu ayant ensuite amené sa guérison, on vit le même coq, « battant des ailes, allongeant le pas, dressant le cou et agitant sa crête, comme un guerrier superbe, proclamer l'action de la providence, qui plane au-dessus des créatures privées de raison [1]. » Aux contes, témoignant du salut qu'apportait la foi, étaient opposés les exemples des suites terribles que peuvent entraîner l'incrédulité et le sacrilége. On y voit comment un homme, qui avait regardé d'un œil de concupiscence des mystères auxquels il n'était pas initié, et qui était monté pour cela sur une pierre, en tomba et mourut de cette chute [2]; comment un malheureux, énervé par la doctrine d'Épicure, ayant osé pénétrer dans le sanctuaire du temple d'Éleusis, dont l'accès n'était permis qu'à l'hiérophante, en fut puni par une affreuse maladie, dont les souffrances furent tellement horribles qu'il ne fit plus que soupirer après le moment où son âme maudite pût être arrachée de son corps, moment qui se fit très-longtemps attendre [3]; comment

[1] Elien, fr. 98.
[2] *Ibid.*, 43
[3] *Ibid.*, 10.

Sylla, pour avoir détruit le temple de Minerve à Alalcomènes, fut dévoré lentement par les vers, « d'autres disent par les poux », qui sortaient partout de son corps [1]; comment enfin un sculpteur, « ne regardant qu'au bénéfice et n'ayant pas d'yeux pour la piété, exécuta une image divine plus mal qu'il n'aurait dû, d'après le prix qui lui avait été payé, et ne livra qu'une statue chétive, en marbre de mauvaise qualité, péché pour lequel il fut ensuite puni dans son corps, afin de servir d'exemple et d'avertissement, pour tout le monde, de ne plus jamais rien tenter de semblable ni rechercher de profits pareils [2]. »

Si, par les écrits d'Élien, nous apprenons à connaître l'exagération extrême de l'orthodoxie païenne, dans ce qu'elle avait de plus inflexible et pouvait, en effet, comporter de zèle et d'ardeur, nous avons aussi dans les confessions d'un homme, rangé par ses contemporains et par la postérité parmi les premiers génies de son temps, dans celles du rhéteur P. Ælius Aristide, un témoignage remarquable du degré d'intensité auquel pouvait se monter alors, sous l'influence de circonstances particulières, l'exaltation religieuse. Aristide [3], né vers l'an 117, à Adrianes, en Bithynie, d'une famille aristocratique et riche, fils d'un prêtre de Jupiter, maladif et, suivant un auteur, même épileptique depuis son jeune âge, s'appliqua de bonne heure aux études avec passion. L'irritabilité nerveuse de cette nature si délicate fut entretenue et

[1] Elien, fr. 53.

[2] *Ibid.*, 62.

[3] *Encyclopédie* de Stuttgardt, I², 340. — Welcker, *Écrits divers*, III, 89 à 156 (*Incubation, Aristide le rhéteur*). Pour les dates, on a suivi la *Chronologie de la vie du rhéteur Ælius Aristide*, par Waddington, dans les *Mémoires de l'Institut*, XXVI (1867), p. 203, etc.

surexcitée au plus haut degré, tant par des excès de travail que par les émotions inséparables de la profession de sophiste, plus propre en même temps que toute autre à développer, au plus haut point, l'ambition et la vanité, toutes les deux innées chez lui. En automne 144, il fut pris d'une maladie, avec laquelle il se traîna dix-sept ans, et sur laquelle il a laissé les rapports les plus détaillés, dans ses *Saintes oraisons*, composées en 175, longtemps après le rétablissement de sa santé. C'est aussi dans le cours de cette maladie que se développa sa piété mystique qui, avec le temps, se concentra dans une vénération de plus en plus exclusive pour le dieu de la médecine, Esculape, devant l'image duquel les autres dieux rentrèrent, pour lui, de plus en plus dans l'ombre. Comme, pour trouver sa guérison, il n'avait, pendant des années, pas cessé de fréquenter les temples et de converser avec les prêtres de ce dieu, toutes ses pensées arrivèrent, peu à peu, à converger vers ce centre, dans ses songes comme lorsqu'il était éveillé; car, d'après la croyance générale, le dieu conseillait, par des inspirations données en songe, ceux qui, implorant son secours, venaient dormir dans son temple, et depuis lors l'existence d'Aristide ne fit plus que tourner autour de ses songes, que le dieu lui avait ordonné de consigner tous. Il considérait comme un devoir sacré l'accomplissement de cet ordre, et, quand il se sentait trop faible pour écrire, il dictait[1]. Il ne manquait pas, cela va sans dire, de suivre toutes les prescriptions qu'il croyait avoir été faites dans ces songes, fussent-elles insensées, ce qui, probablement, empira souvent beaucoup son état; il

[1] Welcker, l. c., p. 139, etc.

avoue même que sa faiblesse avait toujours augmenté avec le temps [1]. Il se trouvait quelquefois, ni dormant ni réveillé, dans un état mitoyen, avec une espèce de sensation de l'approche du dieu; ses cheveux se hérissaient alors, ses yeux se remplissaient de larmes de bonheur, et il sentait son cœur se gonfler d'orgueil : bref il se voyait dans un état que personne ne saurait décrire, que les initiés seuls, d'après lui, comprennent et connaissent [2]. Le dieu lui prédit aussi que sa maladie durerait dix sept ans, mais qu'il serait sauvé par la grâce divine, et il lui ordonna en même temps de se baigner dans le fleuve, au milieu de l'hiver, par le vent du nord et la gelée. Or, après le bain, il se trouva merveilleusement soulagé, « par une température égale et douce, qui n'avait rien d'artificiel et qui lui rendit des forces, en réchauffant tout son corps : c'était un sentiment de bien-être ineffable dans lequel tout s'effaçait devant le plaisir du moment, et il ne voyait plus rien d'autre, tout en ayant les yeux ouverts, tellement il se sentait près du dieu [3]. »

Bien que les extases d'Aristide se lient intimement à l'exaltation de son orgueil, et que celle-ci forme essentiellement le fond de la disposition qui les produisait, non l'absorption dans les choses divines, ses rapports n'en rappellent pas moins, à maint égard, les confessions de piétistes chrétiens, tant par l'observation constante de sa personne, l'exaltation de celle-ci et les illusions dont il se nourrissait, que par la conscience d'a-

[1] Welcker, l. c., p. 153.
[2] Aristide, *Orat.*, XXIV, p. 298, Jebb.
[3] *Ibidem*, p. 269.

voir été jugé digne d'une grâce toute spéciale, et d'être un élu de la divinité, comme aussi par la présomption spirituelle qui devait nécessairement en résulter. Dans un songe, il vit l'image du dieu avec trois têtes et ayant tout le reste du corps enveloppé de flammes. Le dieu, ayant fait signe de sortir à tous ses autres adorateurs, venus pour lui adresser leurs prières, dit à Aristide de rester. Celui-ci tombant en extase : « Dieu unique! s'écria-t-il. C'est toi que j'appelle, repartit le dieu. O Esculape, mon seigneur, ajoute Aristide, cette parole vaut bien plus que toute la vie humaine; toute ma maladie, toute ma reconnaissance sont peu de chose à côté de cela, qui fait que je puis aussi ce que je veux[1]. » « Moi aussi, » dit-il dans un autre passage, « je me suis trouvé au nombre de ceux qui, par la grâce du dieu, ont été gratifiés, non deux fois seulement, mais bien des fois, sous des formes diverses, d'une vie nouvelle, et qui, pour cette raison, regardent la maladie comme une chose salutaire. » Il n'eût pas voulu échanger les faveurs que lui avait accordées le dieu contre tout ce que les hommes sont convenus d'appeler leur félicité[2]. La conviction d'Aristide, d'être au nombre des élus, était connexe avec sa propension à reconnaître partout la main de la divinité, et avec sa manie de voir des conjonctures providentielles et des miracles jusque dans les événements les plus simples de la vie quotidienne. Il croyait chacun de ses pas guidé par le dieu, qui ne cessait de l'appeler, de l'envoyer çà et là, ou de le retenir, dont il recevait des ordres et des commissions, ou qui lui faisait des défenses. Lors du tremblement de terre qui détruisit

[1] Aristide, *Orat.*, XXVI, p. 333.
[2] *Ibidem*, XLII, p. 520.

Smyrne, ce fut, écrivit-il aux deux empereurs, le dieu qui le poussa à sortir de la ville et le mit en lieu de sûreté [1]. Ce fut le dieu qui sauva mainte et mainte fois, contre toute attente, une fois également d'une maladie, Philoumène, la vieille nourrice d'Aristide, que celui-ci chérissait par-dessus tout [2]. Une autre Philoumène, fille de sa sœur de lait Callityque, étant morte, un songe lui révéla qu'elle avait donné son âme et son corps pour sa vie à lui [3]. Le frère de la défunte, Hermias, « avait aussi failli mourir pour lui, » le fait étant que ce jeune homme, le plus chéri de ses pupilles, était mort, ainsi qu'Aristide l'apprit plus tard, le jour même où, déjà revenu de sa maladie de dix-sept ans, en 162, il se relevait lui-même d'une atteinte de la grande épidémie que l'armée de Vérus communiqua, postérieurement, à l'Occident aussi [4]. « Ainsi, » dit Aristide, « j'eus le temps écoulé jusque-là comme un présent des dieux, et reçus ensuite, par le secours divin, une vie nouvelle, comme une espèce d'équivalent de cette autre vie qui s'éteignait. » A cette époque, « le sauveur (Esculape) et sa patronne Minerve l'avaient visiblement secouru [5]; » la déesse lui était apparue telle que l'offrait aux regards émerveillés la statue de Phidias; une douce senteur s'exhalait de son égide; lui seul la vit et appela, pour leur en faire part, deux amis présents et sa nourrice, qui crurent qu'il délirait, jusqu'à ce que la vertu émanant de la déesse les toucha également, et qu'ils

[1] Welcker, l. c., p. 133 et 129.
[2] Aristide, *Orat.*, XXIII, p. 290.
[3] *Ibidem*, XXVII, p. 351 et 352.
[4] Waddington, p. 249, etc.
[5] Aristide, *Orat.*, XXVI, p. 323.

entendirent eux-mêmes les discours qu'il avait entendus de sa bouche[1].

Des moines qui, au moyen âge, lurent les oraisons d'Aristide n'ont, eux-mêmes, pu s'empêcher d'exprimer çà et là, dans des notes marginales, leur déplaisir en présence de la sottise, de la folie même de cet homme « qui encore avait la réputation d'un sage, » et ne s'en complaisait pas moins dans des lubies aussi puériles[2].

Le fait d'une telle réaction de la religion contre les influences de la critique et de la philosophie, d'une restauration aussi complète de la croyance positive aux dieux, dans la conscience des gens instruits même, ainsi que le prouvent les phénomènes décrits ci-dessus et d'autres qu'il nous reste à mentionner, ce fait montre assez que les plaintes, au sujet du déclin supposé de la foi, n'étaient occasionnées que par l'action toute superficielle de courants temporaires, bornée à certains domaines, puis refoulée par l'action plus forte d'un puissant courant contraire. En effet, rien ne tend à prouver que les dispositions et tendances hostiles à la religion se soient jamais, même au temps de leur plus grande force, répandues en dehors des cercles étroitement limités du monde instruit. Il y a même toute apparence qu'elles ne pénétrèrent guère plus dans les masses que la littérature, opposée au christianisme, du dix-huitième siècle n'a exercé, à tout prendre, une

[1] Aristide, *Orat.*, XXIV, p. 300.
[2] Welcker, l. c., p. 116, 35.

influence palpable sur la foi chrétienne de la masse des populations, dans l'Europe moderne. Les idées que le monothéisme, le panthéisme et l'athéisme font concevoir du monde, et dont les partisans avaient tous le verbe si haut, dans la littérature du premier siècle de notre ère, ne touchèrent pas à la foi du peuple dans ses anciens dieux, qui s'était consolidée par d'innombrables racines dans la vie spirituelle de millions d'hommes, ou du moins n'ébranlèrent pas cette foi. Elle persista malgré toutes les altérations et toutes les amplifications, malgré toutes les pertes, toutes les perturbations et tous les élargissements de la religion, en se reconstituant toujours dans ses deux formes principales, dont l'une, régnante dans les pays d'Orient, s'était développée dans les limites du monde hellénique, tandis que l'autre, qui s'étendait à l'Occident et dans le Nord, aussi loin que l'influence de la civilisation romaine, était dérivée d'un travail de mélange et de fusion d'éléments grecs et italiens, qui avait duré des siècles. Dans ces deux formes, le polythéisme se maintint, pendant près de cinq siècles, vis-à-vis du christianisme, qui finit par l'écraser dans cette lutte, sous le poids d'une prépondérance accablante. Cependant, la longueur de la résistance du premier est une preuve suffisante de la vitalité, non encore affaiblie, de l'ancienne foi, dans la période qui nous occupe. Cette vitalité ne se manifesta pas moins dans l'adoption et l'assimilation d'un grand nombre d'éléments religieux, hétérogènes et même contradictoires, qui ne purent néanmoins ni en changer l'essence, ni en amener la dissolution et la décomposition. Le polythéisme prouva, enfin, qu'il n'avait pas cessé d'être une puissance vivante, par la constance d'une productivité toujours encore créatrice.

Il est vrai que l'on a voulu généralement, jusqu'à nos

jours, voir en même temps, dans cette adoption d'une masse d'éléments religieux hétérogènes, un symptôme et la cause du déclin de la religion gréco-romaine; mais, pour justifier cette opinion, il faudrait prouver que la croyance aux anciens dieux avait été supprimée, ébranlée ou transformée, dans son essence la plus profonde, par la vénération nouvelle pour les dieux étrangers. Or, on ne découvre absolument rien de tout cela. Que le fait seul d'une augmentation du nombre des divinités, dans le système du polythéisme, doive y faire supposer une diminution de la foi, un affaiblissement de l'intensité des croyances, c'est ce que personne ne saurait assurément prétendre, pas plus qu'il n'y aurait lieu d'admettre que les canonisations nouvelles de l'Église catholique soient occasionnées par la disparition de la foi dans les anciens saints. Cependant il y a, certes, entre les cultes orientaux et le culte gréco-romain, un si profond contraste qu'ils paraissent très-difficilement susceptibles d'union. D'après notre manière de sentir, ceux-là ont, à côté de celui-ci, un air étrange et bizarre, en partie même quelque chose de monstrueux. Un contraste encore plus profond, en apparence, cst celui qui existe entre les idées religieuses sur lesquelles sont fondés, de part et d'autre, le culte et ses pratiques. Les cérémonies mornes, lugubres et mystérieuses, l'extase mystique, le renoncement à soi-même et la dévotion sans bornes à la divinité, les privations et la pénitence comme conditions de la purification et de la consécration, tous ces éléments étaient, dans l'origine, aussi étrangers à la foi des Grecs et des Romains qu'ils sont profondément inhérents à l'essence la plus intime des religions de l'Orient. Ils forment le contraste le plus absolu avec le caractère bien défini de l'idée de Dieu, l'image claire

d'un monde de dieux, les rapports pleins de mesure et de confiance, voire même très-exactement réglés, des croyants avec la divinité, la facilité générale d'accès et la simplicité sans prétention, ainsi que la solennité sereine du service divin, qui nous frappent comme le propre de la foi et du culte des Grecs et des Romains. Néanmoins, les croyants de l'antiquité grecque et romaine n'ont, en aucun temps, vu dans ces contrastes intimes, si profonds, un obstacle absolu à toute fusion. On sait, en effet, que des éléments orientaux se sont introduits, de très-bonne heure, dans la religion grecque, et ont pénétré aussi, depuis la deuxième guerre punique au moins, dans celle des Romains. Or, si tel avait été déjà l'effet d'un contact superficiel des nations, à plus forte raison l'union intime et la fusion de celles-ci, dans l'universalité de l'empire romain, devaient-elles, sans aucune altération dans la nature et la vigueur de la foi, avoir, même nécessairement, pour conséquence la promiscuité des dieux, dans la plus large acception du mot. Le monde des dieux était depuis le commencement, et resta jusqu'aux derniers temps du paganisme, pour ses fidèles, un domaine qui, ne leur étant pas connu par une révélation, eut toujours pour eux un sens très-vague, et la croyance qu'il pouvait embrasser conjointement les figures et les phénomènes les plus divers, était d'autant plus naturelle que la faculté de revêtir une forme quelconque constituait précisément, à leurs yeux, un des attributs essentiels de la divinité. A ce besoin d'expansion infinie du polythéisme antique, se joignait la tendance à rechercher, ainsi que la prétention de retrouver dans les divinités de l'étranger celles de la patrie. Cette tendance, déjà si prodigieusement accentuée chez Hérodote, avait pris, sur les âmes pieuses des croyants, un empire tellement absolu qu'elle ne leur

permit d'apercevoir, dans les différentes religions, que les côtés réellement pareils ou semblables, et qu'elle les rendit complétement aveugles pour les disparités les plus frappantes et les contrastes les plus vifs.

S'il a été, de tout temps, dans l'esprit du polythéisme antique de chercher aussi dans les cultes des nations étrangères de quoi compléter les lacunes d'une théologie nationale encore imparfaite; si en Grèce, comme à Rome, des cultes complétement hétérogènes ont trouvé accueil, à des époques pour lesquelles il ne saurait pas même être question d'un affaiblissement de la foi : la cause de la plus grande rareté de ces emprunts, dans les temps antérieurs de l'antiquité, ne tient évidemment pas à la foi plus ferme de ces temps-là dans la religion nationale, mais à l'état moins développé des relations internationales. Plus celles-ci se développèrent, plus on vit aussi augmenter et se multiplier les échanges entre les cultes.

Avec l'établissement de la domination universelle de Rome, l'antiquité et le polythéisme, qui lui était propre, entrèrent dans leur dernière phase. Un mouvement incessant de voyages et de migrations, pendant des siècles, tout ce va et vient, ce flux et ce reflux continuel des habitants d'un aussi vaste corps de domination, ne pouvait manquer d'entraîner un mélange et une promiscuité sans exemple de peuples et de races, partant aussi de religions et de cultes. De la Tamise à l'Atlas, de la mer Atlantique à l'Euphrate demeuraient aussi, maintenant, dans toutes les provinces, des adorateurs d'Isis et d'Osiris, de Baal, d'Astarté, de Mithras, faisant de la propagande pour leurs dieux, de propos délibéré ou par leur exemple; et c'est ainsi que ces divinités et d'autres encore, d'origine asiatique et personnifiant également les forces naturelles, ga-

gnèrent nombre de partisans nouveaux, sous des noms divers, avec des cultes à formes non moins diverses. Or, bien qu'indubitablement, dans d'innombrables cas particuliers, les cultes nouveaux reléguassent les anciens dans l'ombre, de pareilles préférences, locales ou individuelles, de certaines divinités ne pouvaient, cependant, pas plus qu'en aucun autre temps, altérer pour la durée tout le corps de ce qui forme l'objet de la foi. Même les particuliers, qui n'avaient pas, en général, la prétention de comprendre. dans leur vénération tout le monde des dieux, mais la dirigeaient, d'une manière plus ou moins exclusive, sur certaines divinités seulement, pouvaient très-bien unir les cultes de la patrie avec les cultes étrangers, sans préjudice pour les premiers. Domitien était adorateur d'Isis et de Sérapis[1], auxquels il fit élever des temples à Rome; même à sa table, des pratiques superstitieuses, empruntées à l'étranger, frappaient les invités, suivant Pline le Jeune[2]. Il n'en veilla pas pas moins, et même avec une impitoyable rigueur, à ce que la sainteté du culte traditionnel ne pût souffrir impunément la moindre atteinte[3], et Martial dit, à son éloge, que l'honneur des anciens temples était parfaitement sauvegardé, sous son règne[4]; ce qui n'empêchait pas que cet empereur n'eût aussi pour Minerve une vénération superstitieuse, « qui la lui faisait préférer aux autres divinités, notamment aussi à celles du Capitole[5]. »

Avec la transformation successive de l'état religieux,

[1] Marquardt, *Manuel*, IV, 87.
[2] *Panégyrique*, ch. II.
[3] Suétone, Domitien, ch. VIII.
[4] Martial, IX, 80, 5.
[5] Suétone, *Domitien*, ch. XV; Dion Cassius, LXVII, 1.

l'idée de la superstition devait aussi continuellement varier. On comprenait, sous ce nom, toute erreur de foi reposant principalement sur une crainte exagérée de Dieu, mais notamment sur l'idolâtrie et la vénération de divinités étrangères non reconnues par l'État, comme étant réputées indignes de cet honneur. Il s'ensuit que l'idée de la superstition dut être en général, dans tous les temps, une idée non-seulement relative, mais aussi variable à l'infini, selon la manière dont chacun la concevait individuellement. Le culte des divinités égyptiennes, dont les premières traces remontent, à Rome, jusqu'au temps de la seconde guerre punique[1], fut défendu, en l'an 58 avant Jésus-Christ, comme une infâme superstition par le sénat, qui en fit renverser les autels; mais cette défense ne fit pas plus d'effet que, dans les années 53 et 48, l'intervention réitérée de l'État contre les mêmes cultes, qui, à cette époque, pénétrèrent déjà jusqu'au Capitole[2]; ou leur bannissement de Rome, par Agrippa, en l'an 21 avant Jésus-Christ, et la persécution de leurs adhérents, sous Tibère, en l'an 19 de notre ère[3].

Peu à peu, on perdit jusqu'au souvenir du temps où ces divinités étrangères n'étaient pas encore regardées comme les égales des divinités romaines. Minucius Félix appelle leur culte, ainsi que celui de Sérapis, un culte égyptien jadis, actuellement romain[4].

De même que les cultes égyptiens, beaucoup d'autres cultes orientaux avaient été, d'abord, généralement méprisés comme des superstitions, puis arrivèrent, progres-

[1] Isiaci conjectores : Ennius dans Cicéron (*Div.* I, 58).
[2] C. I. L., 1034 (sac. Isid. Capitolin).
[3] Marquardt, IV, 85, etc.
[4] Minucius Félix, *Octavius*, 21.

sivement, à se faire accepter aussi dans des cercles de plus en plus étendus, sur le pied d'égalité avec les cultes nationaux, comme également fondés sur une tradition remontant à un temps immémorial. La durée d'une pareille naturalisation dépendait, sans doute, suivant les cas, des influences les plus diverses échappant en partie, il faut le dire, à tout calcul, mais en première ligne, très-certainement, du plus ou moins d'intimité, de continuité et d'importance des relations avec les adhérents de la religion étrangère. Au culte de Mithras, que les Romains n'apprirent à connaître que dans la guerre contre les pirates, c'est-à-dire un siècle et demi peut-être après les cultes égyptiens[1], et qui paraît avoir commencé à fleurir, à Rome, déjà sous Adrien et les Antonins[2], il a fallu probablement le même temps qu'aux cultes égyptiens, pour arriver au maximum de sa propagation. Si l'on admet pourtant qu'Origène[3] fût réellement fondé à qualifier les mystères de Mithras de culte obscur, en comparaison de l'autorité de ceux de l'Égypte, ce qui paraît très-contestable, cela peut s'expliquer par la circonstance que les rapports de l'Occident avec les pays d'origine du culte de Mithras n'étaient, même du temps de cet auteur, pas encore aussi animés que l'étaient, depuis deux siècles, ses relations avec l'Égypte. Toujours est-il que beaucoup de cultes durent passer plus longtemps pour superstitieux, parce que l'on en trouvait les pratiques particulièrement étranges et bizarres, repoussantes ou ridicules. Plutarque, qui trouvait vénérables toutes les bizarreries du culte

[1] Plutarque, *Pompée*, ch. XXIV.
[2] Preller, *Mythologie romaine*, 758.
[3] *C. Celsum*, VI, 23.

égyptien, méprisait, comme superstitieuses, une foule de pratiques des cultes de l'Asie, notamment les frictions avec de la boue, la célébration du sabbat, la prostration du corps avec le visage contre terre, et d'autres exercices et tortures, discours et gestes, inspirés par la crainte des dieux, ainsi que les jongleries et sorcelleries de ces cultes, les courses vagabondes, l'usage des timbales, les purifications et macérations malpropres, les châtiments barbares et illégaux, les invectives dans les temples [1]. Ce qui contribuait, sans doute, essentiellement à cette appréciation différente, c'est qu'une habitude de plusieurs siècles avait ôté aux cultes égyptiens l'air d'étrangeté qui choquait encore dans certains autres, et, selon toute apparence, la différence d'appréciation d'après laquelle un culte étranger était traité de superstition méprisable ou de religion vénérable était, en grande partie, déterminée par le temps plus ou moins long depuis lequel il était connu. Auguste était plein de dévotion pour les cultes étrangers anciens et reconnus, comme les mystères d'Éleusis, tandis qu'il traitait avec mépris les autres, tels que celui du taureau Apis et le culte judaïque [2]. Dans le cas de ce dernier, comme certainement dans d'autres encore, le peu d'estime que l'on faisait d'un peuple influait aussi sur l'appréciation de son culte. A bien plus forte raison, des Romains éclairés pouvaient-ils, sans le moindre scrupule, se moquer du culte d'un peuple barbare, inconnu et lointain. Un vétéran, dont Auguste fut l'hôte à Bologne, interrogé par ce prince s'il était vrai que l'auteur du premier pillage d'un temple de la déesse Anaïtis, adorée en

[1] Plutarque, *Des superstitions*, 3 et 12.
[2] Suétone, *Auguste*, ch. XCIII.

Arménie, dans la Cappadoce et en Médie, était mort aveugle et paralytique, n'hésita pas à répondre qu'il était lui-même l'auteur de ce pillage, que toute sa fortune en provenait et qu'une jambe de la déesse venait de fournir au repas servi à son auguste hôte[1]. Avec les progrès du mélange des nationalités, dans l'empire romain, s'étendit aussi, continuellement, le domaine des cultes étrangers, et se réduisit, dans le monde des croyants, le nombre des religions qui passaient pour n'être que des superstitions. Bien que la promiscuité des dieux n'atteignît son apogée qu'au troisième siècle, elle avait déjà fait de grands progrès vers le milieu du deuxième. Cependant, l'empereur Adrien, encore si plein de sollicitude pour les cultes romains et grecs, méprisait les cultes étrangers[2]; il est vrai qu'on ne dit pas lesquels, et que ceux de l'Égypte ne devaient, dans aucun cas, se trouver compris dans cette catégorie. Mais au temps de Marc-Aurèle, qui, en présence de l'épouvante générale causée par la guerre avec les Marcomans, fit venir des prêtres de tous les pays, permit l'accomplissement de pratiques particulières aux cultes étrangers, et ordonna toute sorte de cérémonies religieuses à Rome, dans un but d'expiation[3], la ligne de démarcation qui existait entre les superstitions étrangères et la religion nationale, était déjà en majeure partie effacée, en Italie comme en Grèce.

Il est vrai que le mélange toujours croissant et de plus en plus bigarré de la « tourbe des dieux[4] », ne faisait que provoquer de jour en jour davantage la moquerie des

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXXIII, 83.
[2] *Vie d'Adrien*, ch. XXII.
[3] *Vie de Marc-Antonin*, ch. XIII.
[4] Juvénal, *Sat.*, XIII, 46.

incrédules. Lucien, surtout, a fait de la société mêlée du monde des dieux, à plusieurs reprises, l'objet de ses plaisanteries. Dans une réunion des dieux, Mercure reçoit de Jupiter l'ordre de les classer d'après le mérite artistique et la valeur intrinsèque de leurs statues. Il arrive ainsi que, par suite de la préférence donnée aux statues d'or sur les statues de marbre, Bendis, Anubis, Atys, Mithras et un dieu asiatique de la Lune obtiennent les premières places [1]; tandis que, dans un banquet des dieux, Atys et Sabazius, « ces dieux douteux et attirés de l'étranger », sont relégués au bout de la table, à côté de Pan et des Corybantes [2]. Une autre fois, les dieux délibèrent sur l'admission d'uue foule de nouveaux intrus, à titres douteux. Momus demande la parole et donne son avis sur les divinités orientales. La place de Mithras, avec son caftan de Mède et sa tiare, n'est pas sur l'Olympe, dit-il; ce dieu ne sait pas même le grec, et ne vous comprend pas quand vous l'invitez à boire. Les Égyptiens sont encore plus insupportables : Anubis, avec son affublement de toile fine et sa tête de chien qui aboie, le taureau Apis rendant des oracles, les ibis, les singes et les boucs surtout. Momus, considérant que tant de gens, sans légitimation et baragouinant, se sont faufilés parmi les dieux, que le nectar et l'ambroisie tirent à leur fin, et que le prix d'un pot du premier est déjà monté à une mine, par suite de la trop.forte demaude, puis que les dieux étrangers écartent effrontément tous les autres pour se mettre en avant, et dépossèdent les anciens dieux de leurs places, fait alors la motion d'instituer une commission de sept dieux d'une

[1] Lucien, *Jup. tragœd.*, 7.
[2] Le même, *Icaromenipp.*, 27.

légitimité incontestable, pour procéder à la légitimation de chacun de leurs collègues en particulier. Jupiter, prévoyant un vote contraire de la majorité, ne juge pas à propos de mettre aux voix cette motion, mais l'érige simplement en décret, et enjoint à tous les dieux de se munir, pour cette vérification prochaine, des certificats nécessaires, indiquant les noms de leurs parents, le lieu de leur origine, comment ils sont arrivés à la divinité, etc. [1].

On est souvent porté à croire que le sentiment duquel procédaient ces railleries, le sentiment des contradictions, de l'absurdité même qu'il y a dans cette confusion des cultes les plus hétérogènes, devait nécessairement avoir été très-répandu, au moins parmi les gens instruits du monde d'alors; mais il n'existe aucun témoignage à l'appui de cette opinion, et la nature de l'état religieux de l'empire universel des Romains, telle qu'elle a pu être décrite jusqu'à présent, ne permet pas de l'admettre. L'impression que la considération de cet état fait sur nous ne coïncide entièrement avec celle qu'en reçurent Lucien et ses pareils que par une raison particulière : c'est qu'ils observaient ces phénomènes avec une aussi parfaite impartialité que nous-mêmes; c'est qu'à leurs yeux aussi les dieux grecs et barbares n'avaient guère plus de réalité les uns que les autres, et que la liberté de leur critique, vis-à-vis de ces productions du domaine de la mythologie, était entière et absolue. Mais les incrédules seuls sentaient et jugeaient comme eux, et les incrédules, selon toute apparence, ne formaient qu'une minorité, même parmi les gens lettrés.

Les idées religieuses de Plutarque surtout montrent

[1] Lucien, *Deorum Concilium.*

combien même les plus instruits parmi les croyants étaient peu ébranlés, dans leur foi nationale, par la promiscuité des dieux. Lui aussi, le prêtre de l'Apollon pythique [1], avait pour les dieux de l'Égypte une vénération aussi profonde que pour ceux de la Grèce. Dans son écrit sur *Isis et Osiris*, adressé à une prêtresse éminemment instruite d'Isis à Delphes, il déclare que les dieux sont partout les mêmes, c'est-à-dire des forces au service d'une puissance suprême qui gouverne le monde, appelées seulement d'un autre nom, et révérées d'une manière différente, par chaque peuple [2]. Ainsi, Isis et ses collègues en divinité étaient de tout temps connues de tous les hommes, bien qu'une partie de ceux-ci n'eussent appris que depuis peu à les connaître aussi sous leurs noms égyptiens [3]. Du reste, Plutarque regardait ces noms aussi comme d'origine grecque et importés en Égypte par des immigrants grecs. Hésiode, en plaçant après le chaos l'Amour, la Terre et le Tartare en première ligne, au-dessus de toutes choses, lui paraissait avoir entendu désigner par là Osiris, Isis et Typhon [4]. L'origine de la doctrine enseignant que le monde n'est gouverné ni par un hasard aveugle, ni par une raison suprême exclusivement, mais qu'il l'est par beaucoup de puissances, offrant un mélange de bien et de mal, est inconnue et se perd dans la nuit des temps; mais sa haute antiquité est, en même temps que la concordance de la tradition de cette doctrine, chez les philosophes, les poëtes, les théologiens et les législateurs, ainsi que dans

[1] Plutarque, *Qu. conv.* VII, 2, 2, 1. — Herzberg, *Histoire de la Grèce sous les Romains*, II, 166.
[2] Plutarque, *De Is. et Os.*, 67.
[3] *Ibidem*, 66.
[4] *Ibidem*, 57.

les mystères et les pratiques du culte des barbares et des Hellènes, un argument d'un grand poids en faveur de sa vérité [1]. Isis et Osiris sont des puissances ayant le génie du bien, Typhon est le génie du mal : voilà une conviction générale, un point sur lequel tout le monde est d'accord; tandis que, sur la question de savoir quelle est l'essence propre et intime de ces divinités, les spéculations théologiques ont conduit aux résultats les plus divers. Les uns déclaraient avoir reconnu dans Osiris le Nil, d'autres le principe de l'humidité en général, d'autres le dieu Bacchus, d'autres encore le monde lunaire, le foyer de la lumière sereine, humectante et fécondante. Aucune de ces interprétations ne tombait juste dans l'opinion de Plutarque, mais il y avait chance d'arriver à la vérité, en les combinant toutes [2]. Les énigmes de la théologie égyptienne, que lui semblaient figurer les rangées de sphinx devant les temples [3], ne le décourageaient pas; elles ne faisaient que l'exciter davantage à la recherche de leur sens véritable. Il conseille d'apporter à celle-ci un esprit pieux en même temps que philosophique, rien n'étant plus agréable à la divinité que le succès dans cette application à la recherche de sa véritable essence. Il arriva ainsi à se familiariser avec les légendes égyptiennes les plus répulsives [4] et les pratiques les plus bizarres de ce peuple, notamment avec le culte des animaux [5]. Il sait même découvrir des analogies avec le culte grec dans les fêtes funèbres [6], et une symbolique profonde dans la forme et les

[1] Plutarque, *De Is. et Os.*, 31 à 45.
[2] *Ibidem*, 9.
[3] *Ibidem*, 11.
[4] *Ibidem*, 55.
[5] *Ibidem*, 71 à 75.
[6] *Ibidem*, 69.

ornements du sistre, instrument métallique de percussion très-usité dans les cérémonies religieuses de l'Égypte [1]. Toutefois, cette tendance à s'absorber dans les monstruosités des croyances et du culte de cette contrée n'a pas exercé la moindre influence sur le sentiment de Plutarque à l'égard des divinités nationales, dont les personnalités restèrent pour lui non-seulement aussi vivantes, mais entièrement les mêmes qu'auparavant. La foi qu'il leur gardait différait, il est vrai, de celle d'Hérodote, mais n'était, sans doute, guère moins robuste, ni moins profonde.

Or si, dans la conscience des hommes les plus instruits, les dieux étrangers pouvaient trouver place à côté des indigènes, sans faire tort à la foi en ces derniers, ni la transformer, à bien plus forte raison devait-il en être de même pour les masses, qui ne sentaient même pas ce qu'il y avait de choquant dans l'adoration parallèle ou simultanée des divinités les plus hétérogènes. La vitalité des anciens dieux gréco-romains avait quelque chose de si indestructible que leurs formes parvenaient toujours à se dégager de nouveau des nuages du mélange tendant à les éclipser, et que leur personnalité ne souffrit aucune atteinte. La foi en ces dieux avait de si profondes attaches dans les âmes, par la raison même qu'elle tenait par tant de racines au culte de l'État, à l'art, à la poésie, à l'école, à toute la civilisation en un mot, avec laquelle elle s'était identifiée, et de laquelle elle ne cessait de tirer de nouveaux aliments. La multitude, dit par exemple Pausanias [2], croit ce qu'elle a entendu, depuis l'enfance, dans les chœurs

[1] Plutarque, *De Is. et Os.*, 63.
[2] Pausanias, I, 3, 2.

et dans les tragédies. Il y avait plus : ces dieux étaient aussi, de toutes les divinités du monde, les plus humains, ceux vers lesquels le cœur humain se sentait attiré de la manière la plus irrésistible. Ce n'étaient pas eux qui se transformaient, dans l'imagination des croyants, en dieux barbares; c'étaient plutôt les dieux barbares qui empruntaient plus ou moins de la personnalité, en grande partie même les noms des dieux gréco-romains. Le Mithras et l'Élagabale d'Émèse devinrent le Soleil, l'Astarté de Carthage, tantôt une « Vierge céleste », tantôt une « Junon céleste », les dieux d'Héliopolis et de Dolique, un Jupiter pour les Romains; et les habitants romains des domaines jadis phéniciens de la Numidie et de la Maurétanie adressaient leurs prières, même publiquement, jusqu'au deuxième siècle, à ce qu'il paraît, à Moloch, ce dieu affreux auquel, d'après l'affirmation de Tertullien, on continuait toujours encore, en secret, à sacrifier des enfants [1], comme « au sublime dispensateur des fruits de Saturne », ou « à l'invincible dieu Saturne [2] ». Or, si le polythéisme gréco-romain avait encore la force de s'assimiler les dieux antiques et vénérables des pays d'Orient, foyers primitifs de toute civilisation, rien ne devait être plus facile que cette assimilation quand il s'agissait des dieux

[1] Porphyre, *De abstinentia*, II, 27, p. 149, etc., éd. Rhœr. — Tertullien, *Apol.*, ch. IX : Infantes penes Africam immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit teste militia patriæ nostræ, quæ id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus. — Selon toute apparence, le proconsulat de ce Tibère (?) était assez récent, et les soldats exécuteurs de ses ordres, dans le crucifiement des prêtres, vivaient encore au temps de Tertullien.

[2] Henzen, *Iscr. dell' Algeria*, *A. d. I.*, 1860, p. 83, etc.

incultes et obscurs de pays à demi ou entièrement barbares. Nombre de monuments, dans l'île de Bretagne, la Germanie, la Pannonie, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, montrent que, dans ces contrées, les colons, fonctionnaires, marchands et soldats romains s'associaient, avec beaucoup de ferveur, aux cultes des divinités locales, qui ne s'étendaient que rarement au-delà des limites du ressort de leur province ou district, bien qu'ils fussent sans doute, même en dehors de celles-là, les cultes d'origine ou d'adoption de maintes personnes. Ainsi, par exemple, Caracalla, dans ses prières pour le recouvrement de sa santé, invoquait, à côté d'Esculape et de Sérapis, aussi Apollon Grannus[1]. Il est vrai que les Romains, dans les provinces, se contentaient souvent de révérer les dieux barbares, sans s'inquiéter beaucoup de leurs noms ou de leur essence. Ainsi ils adoraient « le grand dieu des Numides » ou « les dieux maures », ou bien ils invoquaient ces dieux sous les noms usités dans le pays, comme Auzius, Bacace, Aulisua[2], dieux connus par les monuments de l'Algérie, ou Laburus, Latobius, etc., figurant sur des inscriptions en pierre de la Pannonie. Mais il arrivait pourtant aussi, très-souvent, que l'on crût reconnaître, dans ces dieux barbares, les dieux indigènes, dont les noms venaient alors s'accoler à des noms malsonnants par leur étrangeté, ou d'une prononciation trop difficile pour des bouches romaines, ou même se substituer tout simplement à ces derniers dans l'usage. Le

[1] Dion Cassius, LXXVII, 15.

[2] Henzen, l. c., p. 82. — Tertullien, *Apol.*, ch. XXIV : Unicuique etiam provinciæ et civitati suus deus est, ut Syriæ Atergatis, ut Arabiæ Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africæ Cælestis, ut Mauretaniæ Reguli sui.

Grannus de l'Alsace et des pays rhénans était pour les Romains un Apollon; Bélutucader et Cocide du comté actuel de Cumberland, Leherennus et Albiorix de la France méridionale, comme beaucoup d'autres dieux locaux, étaient pour eux Mars; Atécine ou Adégine de Turobrige, dans le midi de l'Espagne, Proserpine [1]; Sulis, révérée près des bains de Bath, Minerve, la déesse Abnoba de la Forêt-Noire, Diane, et ainsi de suite. Comment aussi, d'ailleurs, ces divinités celtiques eussent-elles pu être identifiées avec les dieux gréco-romains, si ces derniers avaient déjà cessé d'être, pour les croyants, des personnalités réelles et pleines de vie?

Cependant, la foi n'avait pas seulement le pouvoir d'opérer l'assimilation de divinités hétéroclites, mais aussi celui d'en créer de nouvelles, et cette productivité constitue la preuve la plus certaine du fait que la première n'avait encore rien perdu de sa vigueur et de sa vitalité. Ne concevant pas comme un tout unique cette perpétuelle action divine que l'on sent, jour par jour et heure par heure, à chaque pas, mais éprouvant le besoin de résoudre en individualités sans nombre la divinité infinie, elle avait toujours encore l'occasion d'ériger en personnalités divines toute sorte de phénomènes et d'effets considérables, ayant une grande influence sur la vie humaine. La croyance à une déesse du blé, Annone, et le culte de celle-ci ne semblent pas remonter au-delà de la première époque de l'empire [2], mais particulièrement appartenir au temps où l'existence et la sûreté de la ville éternelle dépendaient de la régularité et de l'abondance des arrivages de grains d'outre-mer.

[1] Hubner, C. I. L., II, 462.
[2] Preller, *Mythologie romaine*, 621, etc.

Il fallait la sollicitude d'une divinité pour faire confluer ces immenses approvisionnements en Afrique et en Égypte, les expédier sûrement de l'autre côté de la mer, en amasser des montagnes dans les magasins de Rome, et procurer ainsi, année par année, le pain quotidien à la population d'une ville dont les habitants se comptaient par centaines de mille. Sainte Annone a été certainement invoquée dans mainte prière, avec le plus de ferveur par ceux qu'occupaient et faisaient vivre, à Rome, l'administration très-étendue des céréales et les industries qui s'y rapportaient, dans les provinces, le commerce des grains même. Un vœu à sainte Annone, provenant d'un mesureur nommé à vie de la très-vénérable corporation de la boulangerie fine, a été retrouvé à Rome[1]. D'après une inscription de Rusicade (Philippeville), port d'exportation de la Numidie, qui était très-riche en grains, un homme riche y fit ériger deux statues vouées l'une « au génie de notre ville natale », l'autre « à l'Annone de la ville sainte (de Rome)[2] ». C'est surtout l'antique croyance des Romains aux génies qui déterminait une multiplication continuelle et indéfinie de divinités; et ce dernier fait est déjà une preuve suffisante de la vive persistance de cette croyance, partant aussi de la religion en général. L'esprit dont les vues formaient la base de celle-ci continuait toujours à peupler la nature et à remplir l'existence d'un nombre infini de puissances divines, actives et conservatrices, génératrices et vivifiantes, secourables et tutélaires, à savoir de génies. Chaque individu, chaque famille avait

[1] Orelli, 1810.
[2] Henzen, 5320. — Preller, *Mythologie romaine*, 622, 3. — O. Hirschfeld, *Philol.*, XXIX, 75, 113.

son génie, de même chaque ville et chaque province; les légions, les cohortes, les centuries avaient les leurs, tout comme les colléges, les corporations de métiers et toutes les autres associations. Il n'y avait pas d'espace que ne peuplât cet esprit de piété, qui voyait « partout la trace d'un dieu », dans les fontaines, les montagnes, les solitudes[1], comme dans les marchés, les palais, les magasins, les bains, les archives et les théâtres. Aussi, quiconque hantait ces lieux ne manquait pas d'y faire sa dévotion au génie tutélaire (*tutela*), « dieu ou déesse[2] ».

C'était une conséquence de rigueur de la transformation de la république en monarchie impériale que le génie de l'empereur régnant eût sa place à côté de celui du peuple romain, génie révéré depuis les temps les plus anciens. Cela paraissait si naturel et si nécessaire qu'Auguste n'hésita pas à se faire lui-même l'ordonnateur de ce culte à Rome. Or comme, dans la croyance du peuple, l'idée du génie impérial, révéré en sa qualité de dieu tutélaire de l'empire, se confondait avec la personne même de l'empereur, c'est l'empereur lui-même qui, dans ce cas, devenait le dieu tutélaire et ordonnateur. Le culte des empereurs vivants, comme celui des empereurs déifiés après leur mort, est dérivé de la manière de voir de l'antiquité en général, où l'on ne voyait pas la divinité et l'humanité séparées par un abîme sans fond, mais rapprochées par l'intermédiaire d'une chaîne de transitions, tant on y était porté à regarder comme un être supérieur toute personnalité qui s'élevait, en apparence ou en réalité, au-dessus du niveau ordinaire de l'humanité. On ne saurait ainsi

[1] Genio devii (Moguntiæ). Henzen, 6823.
[2] Preller, *Mythologie romaine*, 566, etc.

méconnaître même dans ces cultes, quelque large abus qu'en ait fait généralement, avec pleine conscience, l'hypocrisie du servilisme, la manifestation d'un esprit religieux, vivace et créateur. Même en dehors du culte des empereurs, il y a eu, à cette époque, des exemples de la déification d'autres hommes, au sujet desquels il n'est pas permis de douter de la sincérité ni de la bonne foi dans l'intention qui la dicta. Les Carpocratiens, secte gnostique de la première partie du deuxième siècle, laquelle révérait Jésus à côté des philosophes grecs, comme un modèle de la plus haute purification de l'homme, ont élevé à Céphalonie un temple au fils du fondateur de la secte, Épiphane, après sa mort, à l'âge de dix-sept ans[1]. Si des personnes de tout âge et de tout sexe, de toutes les conditions et de toutes les classes, rendirent des honneurs divins à l'empereur Marc-Aurèle, non-seulement après, mais dès avant sa mort, et quiconque n'avait pas son image dans sa maison passait pour impie, si la place de sa statue, dans bien des maisons, était entre les pénates, encore au temps de Dioclétien, et l'on citait beaucoup de prédictions confirmées par le succès, dont on se croyait redevable à des révélations faites par lui en songe à des visionnaires[2], il ne peut y avoir de doute sur le fait que cet empereur, plein de bonté et de mansuétude, ainsi que chéri de tous, était réellement devenu comme un dieu pour le peuple. Alexandre Sévère aussi révérait dans sa chapelle domestique, où il avait l'habitude de célébrer chaque matin l'office divin, outre « les âmes des saints », parmi lesquels doivent avoir figuré Apollonius de Tyane,

[1] Giesler, *Manuel d'Histoire ecclésiastique*, 4e éd., I, I, 190 (en allem.).
[2] *Vie de Marc-Antonin*, ch. XVIII.

Orphée, Abraham et le Christ, les meilleurs des empereurs déifiés[1]. On comprend cependant que cette croyance à la déification réelle d'hommes répugnât même à une grande partie de ceux qui avaient, pour tout le reste, une foi robuste en matière de religion. Aussi Pausanias dit-il que, de son temps, les hommes n'étaient plus faits dieux comme l'avaient été jadis Hercule, les Dioscures, Amphiaraus, mais seulement en paroles et pour flatter le pouvoir[2]..

Pausanias, en s'exprimant ainsi, pensait probablement à l'apothéose récente d'Antinoüs. Cependant, la croyance à la divinité du beau jeune homme qui avait péri par dévouement pour son impérial maître, doit avoir existé réellement, en Égypte du moins. Si le culte qu'on lui voua, sur l'ordre d'Adrien, ne s'était maintenu que par l'intérêt de flatter le pouvoir, il eût cessé après la mort d'Adrien; or, le fait est qu'il existait encore cent ans après. Celse avait comparé l'adoration du Christ à celle d'Antinoüs, et Origène, qui repousse cette comparaison comme tout à fait inconvenante, ne doutait pas qu'un démon ne se démenât sous le nom d'Antinoüs, dans le temple de celui-ci[3]. « Si, » dit-il, « on examinait la chose avec amour de la vérité et impartialité, on finirait bien par trouver, dans des sorcelleries et des mystères égyptiens, la cause de tout ce qu'Antinoüs accomplit, comme on prétend, encore après sa mort, à Antinoupolis. Ne raconte-t-on pas que, dans d'autres temples aussi, des sorciers égyptiens et autres avaient captivé des démons qui prophétisaient, guérissaient les malades et torturaient les transgresseurs de

[1] *Vie d'Alexandre Sévère*, ch. XXIX.
[2] Pausanias, VIII, 2, 2.
[3] Origène, *C. Celsum*, III, 36, p. 132.

la défense de certains aliments, ou d'autres préceptes religieux? Tel est aussi celui que l'on honore, à l'égal d'un dieu, à Antinoupolis en Égypte, duquel bien des gens, ne prenant souci de rien, nient la puissance, tandis que d'autres, ou égarés par le démon captif du lieu, ou portés à s'accuser par la conscience de leurs fautes, croient subir un châtiment ordonné par le divin Antinoüs. De telle espèce sont leurs mystères et prétendues prophéties, dont diffèrent énormément les prédictions de Jésus. »

Généralement d'ailleurs, le culte des empereurs n'était pas autre chose que cette expression du plus absolu dévouement que le despotisme croyait pouvoir exiger des sujets, au moins dans la mesure où il n'y avait rien de répugnant, pour le sentiment religieux en lui-même, à reconnaître à une personnalité humaine la nature divine. Si l'on n'a jamais, à aucune époque chrétienne, poussé l'aberration jusqu'à adorer un souverain comme un dieu, cela ne tient pas à ce que la distance entre le souverain et les sujets y fût moindre, le sentiment de la dignité humaine plus élevé, ou la servilité moins ingénieuse en fait d'hommages dégradants, puisque nous trouvons plutôt le contraire dans l'empire byzantin ; mais cela tient à ce que le dogme, dans le christianisme, excluait cet écart, que favorisaient les croyances païennes, et à ce qu'il ne permettait de voir, dans le souverain, que le représentant de Dieu sur la terre. Le culte des empereurs romains était une forme sur la signification, essentiellement politique, de laquelle aucun homme pensant ne pouvait se méprendre, et dont l'accomplissement extérieur, ne touchant en rien à la vie religieuse proprement dite, n'était certes guère capable d'ébranler la foi ; car, pour le croyant, ce qui est sacré ne cesse point de l'être parce qu'une

force majeure l'a rendu, dans tel ou tel cas, témoin d'abus ou de profanations; il n'hésite pas, au contraire, à livrer, comme Pausanias, l'abus à la risée et au mépris, pour s'attacher d'autant plus fortement à ce qui lui paraît vénérable et lui est cher, dans sa foi.

La meilleure preuve de la force et de la nature vivace du polythéisme, c'est qu'il put se maintenir durant des siècles, vis-à-vis du christianisme, et, ce qui plus est, forcer, dans un certain sens, les chrétiens à lui reconnaître une existence véritable. Effectivement les chrétiens, en général, ne songeaient pas à nier la réalité des dieux païens; ils ne contestaient même pas leur pouvoir surnaturel, ni les miracles accomplis par eux. Ils se bornaient à voir en eux, comme ils le devaient naturellement, les puissances des ténèbres, des démons, des anges déchus et des âmes égarées, auxquels Dieu avait laissé le pouvoir de nuire aux hommes et de les séduire [1]. Ainsi, même les hommes qui faisaient une guerre d'extermination aux croyances du polythéisme étaient encore tellement engagés dans ses liens qu'ils n'avaient pu arriver à en reconnaître l'inanité. Il fallait bien que l'empire de ces croyances fût général et très-profondément ancré dans la conscience des hommes, si même les adversaires les plus irréconciliables du polythéisme ne pouvaient se soustraire entièrement à son influence.

Il semble, toutefois, que l'on peut se passer de toutes ces preuves indirectes là où il existe un aussi grand nombre de témoignages directs incontestables de l'empire universel et de la force des croyances à la pluralité des dieux.

[1] Origène, *C. Celsum*, III, 38; IV, 92; V, 2; VII, 69; VIII, 31, 62. — Saint Justin, martyr, *Apol.*, I, 14. — Gibbon, *Histoire*, ch. xv, 38.

Plus une foi est robuste, plus le sentiment en est profond dans la conscience qui en est pénétrée, plus aussi elle sera ardente à chercher et certaine de trouver partout, dans la nature et la vie, des signes de l'existence et de l'action des puissances auxquelles on croit; elle reconnaît la main de la divinité, là où l'incrédulité ne voit que le hasard, ou un effet naturel de causes naturelles. Ce qu'elle demande le plus ardemment, ce sont des faits et des phénomènes qui rendent manifeste et indubitable la puissance supérieure de l'intervention divine dans le jeu des lois de la nature, et ce désir trouve nécessairement toujours à se satisfaire : le miracle n'est-il pas, par-dessus tout, l'enfant chéri de la foi? Or, si la foi aux miracles est la mesure infaillible du degré d'intensité de la foi dans la puissance supérieure de l'auteur présumé du miracle, il ne peut y avoir de doute que, dans les premiers siècles de notre ère, une croyance, toute positive et parfaitement exempte de tout scepticisme maladif, aux dieux de la tradition et du culte, était répandue dans toutes les couches de la société et y régnait avec plus ou moins de force, selon le degré de la culture, mais, comme il va sans dire, avec le moins de partage dans les plus incultes.

L'anthropomorphisme de la foi antique permettait au croyant de reconnaître l'apparition corporelle et vivante de Dieu dans l'auteur d'un miracle, s'accomplissant sous ses yeux; et le fait qu'il en était encore ainsi à l'époque dont il s'agit ici, est mis complétement hors de doute, par l'aventure connue des deux apôtres, à Lystra. Que ces gens-là devaient être certains de l'existence de leurs dieux, et comme ils devaient s'en croire proches, pour voir dans l'auteur de la guérison miraculeuse du paraly-

tique et son compagnon non des envoyés de Dieu, mais des dieux, et se trouver aussitôt convaincus que ces dieux, s'étant faits semblables aux hommes, venaient de descendre au milieu d'eux! Ils appelèrent ainsi Barnabé Jupiter et saint Paul Mercure, voyant qu'il avait toujours la parole. Le prêtre de Jupiter même, se trouvant dans la ville, amena aux portes de celle-ci des bœufs parés de guirlandes, pour offrir un sacrifice conjointement avec le peuple, que les apôtres eurent la plus grande peine à calmer et à dissuader du sacrifice[1]. Il y avait donc là encore, en ce temps-là, une foi vive et ferme comme le roc, non moins naïve, ni moins robuste que celle des anciens Athéniens, dont la simplicité sans exemple, quand ils avaient cru voir Minerve en personne, dans la belle femme armée en compagnie de laquelle était rentré Pisistrate, et l'avaient adorée, causa à Hérodote un étonnement dont il ne revenait pas[2].

On peut admettre, il est vrai, et ce que Lucien[3] dit expressément de la Paphlagonie nous y autorise, que l'aveuglement de la foi et la propension des hommes à s'illusionner eux-mêmes, n'étaient peut-être nulle part aussi grands que précisément au fond de l'Asie mineure, comme en général, du reste, la fascination de la foi et la superstition ont été, sans contredit, de tout temps plus fortes en Orient qu'en Occident. Mais, la foi n'eût-elle même que rarement assez de force pour s'élever jusqu'à la contemplation de la divinité en chair et en os, elle n'en apercevait pas moins partout des miracles, opérés

[1] *Actes des apôtres*, 14, 11 à 18.
[2] Hérodote, I, 60.
[3] *Alexandre*, 9.

par celle-ci, et ne cessait de s'enflammer à ces visions, à tel point que la sincérité et l'universalité de la croyance aux miracles entraînaient même des sceptiques. Les miracles qui eurent lieu en l'an 71, à Alexandrie, et qui « témoignaient de la faveur du ciel et d'une affection particulière des dieux pour Vespasien, ont été rapportés avec toute la sincérité d'un croyant par Tacite, non moins que par d'autres historiens[1]. » Un aveugle et un paralytique, suivant des inspirations qui leur avaient été données en songe par Sérapis, vinrent à Vespasien, le suppliant de les toucher et de leur faire recouvrer ainsi l'usage de leurs membres. Vespasien finit par se résoudre à faire sous les yeux mêmes du peuple, ce qu'on lui demandait. « Aussitôt on vit la main du perclus remuer pour reprendre son office, et les yeux de l'aveugle se rouvrir à la clarté du jour. Des témoins oculaires racontent ce double fait, encore aujourd'hui qu'il n'y a plus aucun profit à mentir.» Là-dessus, Vespasien, pour apprendre à connaître sa destinée future, se rendit seul dans le temple de Sérapis, où il aperçut un homme du nom de Basilide, bien qu'un alibi de bien des milles de distance, à ce moment, fût plus tard constaté pour le susdit. Dans le nom de celui-ci, Vespasien reconnut un présage de l'empire qui allait lui échoir. Quiconque croyait à ces miracles, ne pouvait guère douter de la grandeur et de la puissance du dieu auquel la voix du peuple les attribuait.

Le miracle dont il vient d'être question est d'un temps où il n'y a certainement pas encore lieu de supposer que l'on ait eu, du côté païen, l'intention d'opposer aux mi-

[1] Suétone, *Vespasien*, ch. VII. — Dion Cassius, LXVI, 8. — Tacite, *Hist.*, IV, 81, etc.

racles chrétiens de tout aussi convaincants. Mais plus tard, quand la lutte entre les deux religions qui se disputèrent l'empire de l'humanité fut engagée, la fureur des miracles ne pouvait manquer, plus cette lutte durait et devenait chaude, de devenir aussi de plus en plus ardente, des deux parts. La manie croissante, au deuxième siècle et au troisième, dans le sein du paganisme même, de rivaliser avec le christianisme, pour les miracles aussi, a eu notamment une influence décisive sur le roman à tendance *Apollonius de Tyane*, de Philostrate, qui l'avait écrit dans le but d'opposer au fondateur de la religion chrétienne une figure également noble et vénérable, formant l'idéal païen [1].

Mais, non-seulement le paganisme et le christianisme faisaient, à l'envi, pièce aux miracles par des miracles, les exemples de revendications, d'un même miracle, des deux parts, ne sauraient avoir été rares non plus, bien qu'il n'existe de rapport que pour un seul de ces cas. Dans la guerre de Marc-Aurèle avec les Quades, l'armée romaine, accablée par l'ardeur d'un soleil brûlant, se vit une fois, en l'an 174, cernée par une masse d'ennemis supérieure et sous l'imminence d'une destruction complète, quand soudain de gros nuages s'amassèrent et vinrent se résoudre en une forte averse. Cette pluie sauva les Romains, et fit même tourner la victoire de leur côté [2].

L'impression causée par cet événement fut immense : selon l'usage du temps, on s'appliqua à en perpétuer la mémoire par des images, et il fut généralement regardé

[1] Baur, *Apollonius de Tyane et le Christ*, 124, 132 et 141 (en allem.)
[2] Dion Cassius, LXXI, 9.

comme un miracle, dont on garda le souvenir jusque dans les derniers temps de l'antiquité, et que chrétiens et païens invoquaient, encore après des siècles, les uns et les autres également, comme une preuve de la vérité de leur foi respective. Encore aujourd'hui, nous voyons dans l'image de la bataille, telle qu'elle est représentée sur la colonne de Marc-Aurèle, comment le grand Jupiter, envoyant la pluie, la foudre à la main, les ailes déployées, avec sa longue barbe et ses longs cheveux tombants, verse à torrents, du ciel, l'eau que les soldats romains reçoivent avidement, dans le creux de leurs boucliers. Sur un tableau, qu'avait vu Thémistius, l'empereur lui-même était représenté élevant les mains vers Jupiter, pour implorer son secours[1]. Il paraît que c'est en effet à cette prière, adressée au maître de l'Olympe, que la plupart attribuaient ce salut miraculeux[2]; tandis que d'autres prétendent qu'il était dû à un magicien d'Égypte, Arnuphis, qui faisait partie de la suite de Marc-Aurèle, et qui avait su attirer l'averse par son adjuration des dieux, de Mercure notamment[3]. Mais les auteurs chrétiens, de leur côté, croyaient devoir, « en amis de la vérité », comme dit Eusèbe de Césarée, rapporter que le miracle avait été un effet des prières chrétiennes, adressées au vrai Dieu. Ainsi le racontait déjà un contemporain, l'évêque Apollinaire d'Hiérapolis, en ajoutant, ce qui a toutefois été reconnu faux depuis longtemps, que la légion dont les soldats chrétiens avaient amené l'orage et la pluie par leurs prières,

[1] Clinton, *Fasti Romani*, vol. II, App., p. 23, etc. — Thémistius, *Or.*, XV, p. 191 B.

[2] Le même, *Or.*, XXXIV, c. XXI. — Claudien, IV, *Cons. Honor.*, 342. *Vie de Marc-Antonin*, ch. XXIV.

[3] Dion Cassius, l. c.

en avait reçu le surnom de *Fulminata* (touchée par la foudre)[1]. On fit circuler aussi des lettres de l'empereur Marc-Aurèle, également falsifiées, bien entendu, confirmant la version chrétienne de l'événement, et auxquelles Tertullien déjà se réfère[2].

Le platonicien Celse[3], dans son écrit dirigé contre le christianisme, met particulièrement en relief, parmi les miracles qu'il allègue comme preuves de l'existence des dieux, les oracles, ainsi que les présages et pronostics de toute espèce, au moyen desquels ils prédisent l'avenir, avertissent ou exhortent, et qui prouveraient ainsi aux croyants, non-seulement l'existence des dieux, mais encore toute leur sollicitude pour l'humanité. « Pourquoi, » dit-il, « énumérer de nouveau tout ce qu'ont prédit, dans les sanctuaires des oracles, soit des prophètes et des prophétesses, soit d'autres hommes et d'autres femmes remplis de l'inspiration et de la parole divines? Pourquoi dire quelles prédictions merveilleuses, parties de l'intérieur des sanctuaires, ont retenti au dehors? tout ce qui a été révélé à ceux qui interrogent la divinité par le moyen de sacrifices d'animaux et d'autres offrandes, ou révélé par d'autres signes miraculeux? Bien des gens ont même eu la chance d'être favorisés d'apparitions encore plus significatives. La vie entière est remplie de ces choses-là. Combien de villes ont prospéré par des oracles et ont été délivrées par ceux-ci d'épidémies et de la famine! combien ont péri misérablement pour les avoir négligés ou oubliés! Combien de colonies ont été

[1] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V, 5.

[2] Tertullien, *Apol.*, c. V ; *Cf. ad scapulam*, c. IV.

[3] Origène, *C. Celsum*, VIII, 45. — Voir aussi Minucius Félix, *Octavius*, ch. VII.

formées en pays étranger et ont fleuri, quand elles obéissaient au commandement! Combien de princes et de particuliers s'en sont bien ou mal trouvés! Combien, qui ne pouvaient avoir d'enfants, ont obtenu que leurs prières fussent exaucées! combien ont échappé ainsi à la colère des dieux, ou ont été guéris d'infirmités corporelles! Combien, qui s'étaient rendus coupables de sacrilége, ont été atteints par le châtiment sur le coup, les uns frappés de délire, les autres obligés de confesser eux-mêmes leurs méfaits, portés à se suicider, ou atteints par des maladies incurables! Il en est même qu'une voix de tonnerre, retentissant du fond du sanctuaire, a voués à la destruction. »

La croyance à des signes miraculeux et à des prophéties dont, à cette époque encore, « la vie entière était remplie », a été, selon toute apparence, au moins dans les derniers temps de l'antiquité, la forme la plus répandue de la foi aux miracles. Aussi, une grande partie des philosophes et des personnes ayant reçu une éducation philosophique, la professaient-ils. Les Épicuriens, les Cyniques et les sectateurs d'Aristote, il est vrai, la rejetaient et les Académiciens la contestaient; mais les Platoniciens, les Pythagoriciens et les Stoïciens s'y rattachaient d'autant plus fermement, et cette croyance formait, notamment, une partie intégrante de la théologie de ces derniers. « La foi dans une sollicitude si extraordinaire de la divinité pour les hommes leur apparaissait comme beaucoup trop consolante pour qu'ils songeassent à y renoncer; ils ne prisaient pas seulement la divination comme la preuve manifeste de l'existence des dieux et de l'action de la providence, ils concluaient aussi en sens inverse, de la manière suivante: s'il y a des dieux, il faut qu'il y ait également

une divination, car la bonté même de ces dieux ne leur permettrait pas de refuser aux hommes un aussi inestimable présent[1]. » Or cette foi, qui supposait en effet nécessairement la croyance aux dieux et à la providence, et qui se maintenait et tombait avec elle, était extrêmement répandue même parmi les gens instruits du monde d'alors.

Tite-Live, il est vrai, dit (XLIII, 13) que, précisément par suite de l'indifférence, dans laquelle il fallait chercher la cause de l'incrédulité générale de son temps, à l'égard des présages envoyés par les dieux, on négligeait de donner de la publicité aux prodiges et de les consigner dans les livres d'histoire. Mais cette indifférence ne peut avoir duré longtemps, car tous les historiens de l'empire, sans exception, ont enregistré de ces prodiges, qui sont même devenus avec le temps, pour les croyants, l'objet d'un intérêt tout particulier, auquel doit son origine un recueil de tous les prodiges et signes observés en Italie, d'après Tite-Live, d'un certain Jules Obséquent, qui vécut nous ne savons à quelle époque. Même Tacite, qui envisageait avec un esprit critique la croyance aux miracles et aux signes, et qui se défend expressément d'incliner à la superstition vulgaire, habituée à voir un présage dans tout ce qui arrive d'extraordinaire, s'est bien refusé, pour cette raison sans doute, à reconnaître nombre d'événements qualifiés de prodiges pour tels, mais ne doutait pas, en général, qu'il n'y eût de véritables prodiges, et il a consigné tous ceux qui arrivaient dans les livres postérieurs de la grande histoire de son temps, à partir de l'année 51[2].

[1] Zeller, *Histoire de la philosophie*, III, 1, 315.
[2] Nipperdey, *Tacite*, I[3], Introduction, XV.

Il semblerait, d'après cela, que la foi à ces choses eût augmenté chez lui avec les années; mais il l'eut probablement de tout temps. Déjà dans un des premiers livres de cette seconde série[1], il rapporte que, le jour de la bataille de Bedriacum, un oiseau d'une forme telle qu'on n'en avait jamais vu s'était abattu près de Regium Lepidum, d'où il ne bougea pas, ne se laissant intimider ni par les hommes ni par les troupes d'oiseaux, qui s'étaient rassemblés en voltigeant autour de lui, jusqu'à ce qu'Othon se fût suicidé; puis, l'oiseau avait disparu, et, quand on se mit à faire la computation du temps, on trouva, du commencement à la fin du prodige de cette apparition, une coïncidence parfaite avec la mort d'Othon. Tacite ajoute expressément que, tout en jugeant au-dessous de sa dignité d'orner de fables un ouvrage sérieux comme le sien, il ne pouvait cependant pas, dans ce cas, refuser créance à des rapports unanimes.

La mention régulière des présages, de ceux notamment qui annonçaient soit à un particulier son avénement futur à la dignité impériale, soit la mort prochaine d'un empereur, dans Suétone, Dion Cassius, Hérodien et les biographes ultérieurs des empereurs, ne laisse aucun doute sur la persistance d'une foi que ces auteurs devaient certainement aussi supposer chez la grande majorité de leurs lecteurs; et l'on voit assez souvent, par leurs narrations, jusqu'à quel point les hommes éminents de cette époque étaient captivés par cette foi. Auguste, dit Suétone, était attentif à certains augures, qui avaient pour lui un sens tout à fait certain. Quand il se trompait de pied le matin, en mettant ses chaussures, c'était mauvais signe; quand il tombait

[1] *Histor.*, II, 50.

de la rosée au moment où il se mettait en route, pour un voyage de quelque durée, c'était bon signe. Tout ce qui arrivait d'extraordinaire ne manquait jamais de faire grande impression sur lui, comme le fait curieux d'un palmier qui poussa d'une fissure des pierres, sur le devant sa maison, et celui d'un vieux chêne, dont les branches, défaillantes et déjà inclinées jusqu'à terre, reprirent une vigueur nouvelle lors de son arrivée à Capri. Si Tite-Live avait pu lire, dans Suétone, la liste rapportée par cet auteur, sur des extraits tirés avec un véritable soin d'abeille d'une foule de livres et de traditions, de tous les présages qui annoncèrent la grandeur future d'Auguste, ses victoires et sa mort, il eût peut-être retiré ses plaintes au sujet de l'indifférence des contemporains pour ces choses-là. Avec une foi aussi robuste, tout événement devenait significatif; aucun miracle n'était trop fort ou trop ridicule, pour elle. Suétone rapporte même sérieusement qu'Auguste, encore petit enfant et commençant seulement à parler, avait une fois, sur une terre de sa famille, imposé silence au coassement des grenouilles, et que depuis lors, assurait-on, les grenouilles n'y coassaient plus[1].

Il va sans dire aussi que, chez les croyants, les différentes espèces de présages trouvaient une foi différente, et que les méthodes variées et multiples de la divination ne jouirent pas de la même autorité dans tous les temps, mais que ce fut tantôt celle-ci, tantôt celle-là, qui obtenait le plus de faveur. Cependant, il n'est jamais arrivé qu'aucun des modes de divination reconnus fût tombé complétement en désuétude, faute de créance. Les sarcasmes foudroyants de Cicéron, au sujet de l'aruspicine et de

[1] Suétone, *Auguste*, ch. XCII-XCVII.

l'inspection des entrailles en général, pourraient faire penser que ce genre de divination était tombé dans un trop profond discrédit pour jamais se relever dans l'estime des gens, des hommes ayant reçu de l'éducation du moins ; mais en le croyant on se tromperait fort. Cicéron rapporte le mot de Caton, s'étonnant qu'un aruspice pût regarder un confrère sans rire, et la question d'Annibal au roi Prusias, qui voulait faire dépendre la résolution de livrer bataille d'une inspection d'intestins : En croirez-vous une tranche de veau plutôt qu'un vieux général ? Il rappelle comment, notamment aussi dans les guerres civiles, il était presque toujours arrivé le contraire de ce qui avait été prédit [1]. Mais les railleries des incrédules ne troublaient pas plus les croyants dans leur foi, que le démenti des faits. Comme il arrive toujours en pareil cas, on n'avait de mémoire que pour les prophéties qui s'étaient ou passaient pour s'être réalisées, et de nombreux témoignages des siècles suivants confirment la persistance de la foi dans les pronostics de l'inspection des entrailles, et montrent qu'elle était très-répandue, même dans les classes pourvues d'instruction. Déjà la défense de Tibère, d'interroger les aruspices en secret et sans témoins [2], suppose un usage très-général de cette forme de divination. La crainte manifestée par Claude (en l'an 47) que cette science, la plus ancienne de l'Italie, ne vînt à s'éteindre, à force d'être négligée, ne se rapportait probablement qu'à la décadence de l'aruspicine étrusque, non pas à une diminution générale de l'usage de cette forme [3].

[1] Cicéron, *Div.*, II, 24 ; cf. I, 26.
[2] Suétone, *Tibère*, ch. LXIII.
[3] Tacite, *Annales*, XI, 15.

Aussi Pline l'Ancien dit-il expressément : « Une grande partie de l'humanité s'est fourré en tête que les animaux nous avertissent, par le jeu des fibres de leurs muscles et de leurs intestins, des dangers qui nous menacent[1]. » Épictète qui, suivant les doctrines de son école, reconnaissait là aussi des révélations et ne doutait pas qu'il n'y eût un art de les interpréter, crut seulement devoir conseiller aux hommes de ne pas se laisser guider, dans leurs actes, par la divination uniquement, mais plutôt et surtout par le sentiment du devoir : conseil qui n'aurait pas eu de but, si le recours à la première n'avait pas été d'une pratique très-générale. « C'est, » dit-il, « la crainte de l'avenir seule qui pousse les hommes à consulter si souvent les devins. On s'approche d'eux, tremblant d'émotion, avec force prières et cajoleries, comme s'ils pouvaient réaliser nos vœux : Seigneur, hériterai-je de mon père? Seigneur, ayez pitié de moi, faites que je puisse sortir ! Or l'aruspice, ou l'augure, ne peut cependant prévoir que l'imminence d'événements tels que la mort, un danger, une maladie, ou d'autres accidents semblables. Ceux-ci seront-ils, par le fait, d'un effet salutaire ou nuisible pour la personne qu'ils concernent? il l'ignore[2]. » Hérodien dit que la ville d'Aquilée avait été soutenue principalement, dans la vaillante résistance qu'elle opposa à Maximin, par les prophéties des aruspices qui s'y trouvaient, « ce mode de divination étant celui dans leqnel les habitants de l'Italie ont le plus de confiance[3] ». Cependant, on voit qu'il avait une assez grande autorité même hors d'Italie, non-seulement par les propos

[1] *Hist. nat.*, VIII, 102.
[2] Épictète, *Dissert.*, II, 7; voir aussi I, 1, 17; III, 1, 37; IV, 4, 5.
[3] Hérodien, VIII, 3, 7.

d'Épictète, mais aussi par le cas qu'en faisait l'interprète des songes Artémidore, qui n'admettait, comme ayant une valeur, à côté de sa propre spécialité, que très-peu de méthodes de divination : l'astrologie, les présages des sacrifices, l'observation des oiseaux et l'inspection du foie, c'est-dire des intestins [1]. Il est même permis de conclure de quelques données fortuites, provenant de divers temps, que l'aruspicine ne manqua jamais de crédules, même parmi les gens instruits. Régulus qui avait, comme orateur et accusateur dans les procès de lèse-majesté, une célébrité néfaste, au temps de Néron à Domitien, interrogeait les aruspices sur l'issue du procès, chaque fois qu'il paraissait en justice [2]. L'empereur Gordien I était extrêmement versé dans cette science [3]. Ammien Marcellin compte aussi l'aruspicine parmi les moyens que la Providence, dans sa bonté, a départis aux hommes, pour lire dans l'avenir, et il affirme que Julien, dès l'époque où il feignait encore de professer le christianisme, était adonné à l'aruspicine et aux augures, comme à tout ce que les adorateurs des dieux avaient pratiqué de tout temps [4]. A en juger par ces données, concernant la persistance et la grande propagation de la foi dans l'aruspicine, dont il serait facile de multiplier encore les exemples [5], il devait en être de même pour toutes les autres méthodes de divination traditionnelles.

Parmi ces différentes manières de scruter l'avenir, la

[1] Artémidore, *Onirocr.*, II, 69.
[2] Pline le Jeune, *Lettres*, VI, 2, 2; voir aussi II, 20, 4.
[3] Aurélius Victor, *Césars*, 26.
[4] Ammien, XXI, 1; 62, 4; voir aussi XXIII, 5, 10 à 13, et XXV, 6, 1.
[5] H. A., *Vie de Florien*, ch. II. — *Code Théodosien*, XVI, 1, 2, 4, 6. — Marquardt, *Manuel*, IV, 368, etc.

science à la mode du temps, l'astrologie, qui jouissait de la plus haute considération, notamment dans les classes supérieures, ne supposait pas nécessairement, il est vrai, la croyance aux dieux et à une providence mise en action par eux, bien que, cependant, elle n'exclue nullement cette foi. Parmi les anciens de l'école stoïcienne, laquelle croyait à la Providence, Panétius est le seul qui la rejetât, et il était de ceux qui contestaient la valeur des présages et de la divination en général[1]. Cependant, la croyance à un Fatum, si répandue dans le monde d'alors, et qui précisément favorisait le plus l'astrologie[2], pouvait, d'après la nature des choses, facilement conduire à l'aliénation de la foi au polythéisme. La croyance « qui rapportait tous les événements à leurs constellations, par les lois de la nativité », et à laquelle, comme dit Pline l'Ancien, dans un passage déjà cité plus haut, les gens instruits se ralliaient aussi volontiers que la masse des gens sans éducation, cette croyance, suivant laquelle ce qui avait été résolu une fois était immuablement arrêté pour jamais, mettait la divinité définitivement à la retraite[3]. Tibère, dit Suétone[4], se montrait assez indifférent à l'égard des dieux et du culte, parce qu'il était entièrement adonné à l'astrologie et pénétré de la conviction que tout se passe d'après les arrêts du destin.

Mais les prédictions des oracles aussi, dans lesquels les dieux révélaient, en quelque sorte personnellement, l'avenir aux hommes, et qui, par conséquent, de même qu'ils supposaient une inspiration immédiate de la divinité, de-

[1] Zeller, III, 1, 317, 2.
[2] Tacite, *Annales*, VI, 22; voir aussi IV, 20, et *Hist.*, I, 18.
[3] *Hist. nat.*, II, 23.
[4] *Tibère*, ch. LXIX.

vaient aussi le plus affermir et entretenir la foi en celle-ci, ces prédictions n'ont guère eu, dans les premiers siècles de notre ère, une autorité moins générale qu'à aucune époque antérieure; et le fait que cette divination non-seulement persista, mais subit même, après un déclin temporaire, une restauration complète, est une preuve d'autant plus indubitable de la vigueur de la foi aux dieux. Strabon qui témoigne expressément du déclin des oracles grecs et de la négligence dont ils avaient à se plaindre, au temps d'Auguste, a été certainement en partie déterminé à s'exprimer comme il le fait par la pensée aux temps de la splendeur de Delphes, éteinte depuis des siècles. Cependant il semble bien qu'il ne laisse pas d'indiquer la cause véritable du déclin de l'autorité des oracles grecs, à cette époque même: à savoir le fait que les Romains se contentaient des prophéties des livres sibyllins et de la divination étrusque, par l'observation des intestins, du vol des oiseaux et des signes célestes[1]. C'était une conséquence naturelle de l'établissement de la domination universelle que l'élément romain commençât par déprimer, sur tous les domaines, tout ce qui n'était pas romain, et c'est précisément à la même époque que le prestige accablant de la puissance et de la grandeur romaines était à son apogée, dans le monde hellénique. Mais, bien que cette impression fût assez forte pour imprimer de nouvelles directions au besoin de foi des hommes, elle ne l'était pas assez pour les dominer entièrement. A la longue, l'ancienne foi se rétablit complétement, et les temples des oracles en renom depuis une haute antiquité se remplirent de

[1] Strabon, XVII, 1, 43, p. 843 E. — Gustave Wolff, *De novissima oraculorum ætate*, p. 1.

nouveau de pèlerins. Là des prophètes, pleins du dieu avec lequel ils s'identifiaient, prédisaient les choses futures, indiquaient les moyens d'éviter les dangers et de guérir des maladies, donnaient de l'espoir aux affligés, portaient secours aux malheureux, consolaient dans les souffrances et soulageaient dans les peines[1]. Même les auteurs chrétiens, prétendant qu'avec la venue du Sauveur la puissance des faux dieux avait été brisée dans le monde, que le charme par lequel ils avaient si longtemps prêté un langage à des figures de bois et de pierre était rompu, et que leurs oracles étaient devenus muets[2], eux aussi furent obligés de reconnaître que les démons recommençaient à faire des prophéties vraies et à donner des avertissements salutaires, dans les temples des oracles, et qu'ils opéraient des guérisons, mais uniquement, comme il va sans dire, pour causer un dommage d'autant plus grand à ceux qu'ils détournaient de la recherche du vrai Dieu, en les mettant par contrebande en rapport avec de fausses divinités[3].

La grande étendue de l'empire romain, ainsi que le mouvement incessant des relations mutuelles entre toutes ses parties, extrêmement développé par l'excellence de ses moyens de communication, avait eu pour effet d'élargir énormément le domaine sur lequel s'étendait l'influence des oracles renommés. Des gens en quête d'assistance et de conseils venaient, jusque des pays lointains du monde barbare, en pèlerins, vers les temples grecs, et les sentences des dieux helléniques étaient écoutées, avec respect,

[1] Minucius Félix, *Octavius*, ch. VII.
[2] Arnobe, *Adv. gentes*, I, 1. — Eusèbe, *Præp. evang.*, V, 1. — Prudence, *Apoth.*, 435, etc.
[3] Tertullien, *De anima*, c. XLVI.

dans des contrées où leurs noms n'avaient jamais pénétré, avant l'avénement des Romains à l'empire du monde. Si, ce qui eut lieu comme il paraît au temps d'Adrien, une cohorte de Tongres, à Borcovicus (Housesteads) où elle tenait garnison dans l'île de Bretagne, offrit « conformément à l'interprétation de l'oracle d'Apollon de Claros » (près de Colophon), un *ex-voto* « aux dieux et aux déesses », si une inscription votive d'Obrovazzo, dans la Dalmatie septentrionale, se réfère à la sentence du même oracle[1], il n'y a pas à douter que l'on interrogeait, à l'époque de l'empire romain, les oracles célèbres de toutes les provinces de celui-ci, et ce fait se trouve confirmé par les nombreuses mentions accidentelles des auteurs. Ainsi, pour donner quelques exemples, Germanicus interrogea, outre l'oracle susmentionné d'Apollon de Claros, aussi celui du taureau Apis, à Memphis; Tibère, l'oracle à loterie de Géryon, près de Padoue, Caligula, celui des Fortunes à Antium; Néron, celui de Delphes; Vespasien, celui du Mont-Carmel; Titus, celui de Vénus à Paphos, dans l'île de Chypre; Caracalla, celui de Sérapis, à Alexandrie, et en général tous les oracles célèbres[2]. Dans les cercles des croyants, on se racontait, de l'omniscience des oracles, des choses encore plus fortes que les réponses de celui de Delphes aux questions de Crésus, d'après Hérodote. Dans Plutarque, un ami de celui-ci, le savant Démétrius de Tarse, raconte, en témoin de l'événement, comment un incrédule, gouverneur de la Cilicie, fut converti à la foi par une sentence d'oracle. Quelques

[1] E. Hubner, *Voyage épigraphique en Angleterre*, dans les *Rapports mensuels de l'Académie de Berlin*, 1866. p. 791, etc. (en allem.).
[2] G. Wolff, *l. c.*

épicuriens de son entourage, habitués à se moquer de la religion, lui avaient suggéré l'idée d'envoyer, auprès de l'oracle à songes du demi-dieu Mopsus, un affranchi avec une tablette cachetée, contenant la question. Le messager qui, d'après l'usage du lieu, passa une nuit dans le temple, rêva qu'un bel homme s'était approché de lui et avait dit « un noir », puis s'était retiré. Or, quand le rêveur fit part de cette aventure à son maître, celui-ci fut saisi d'épouvante, tomba à genoux, décacheta la tablette et fit passer sous les yeux des assistants sa question : Sacrifierai-je un taureau blanc ou un noir? Les épicuriens eux-mêmes furent décontenancés, le gouverneur offrit le sacrifice et, depuis lors, ne cessa plus de révérer Mopsus[1].

Rien, toutefois, ne montre aussi bien que le rapport de Lucien sur le prétendu oracle d'Apollon et d'Esculape, installé par le nommé Alexandre à Abonotique, en Paphlagonie, jusqu'à quel point la foi au merveilleux était capable de s'illusionner, comme aussi avec quelle facilité et quelle rapidité des oracles parvenaient à trouver accès et créance dans des contrées qui les avaient ignorés jusque-là[2]. Aussitôt que le faux prophète se fut procuré dans l'Asie Mineure, pour sa personne et pour son dieu, la vogue nécessaire, il fit faire dans toutes les provinces, par des émissaires, de la propagande en faveur de son oracle, et ne tarda pas à trouver aussi à Rome et en Italie un grand nombre d'âmes crédules, tout particulièrement, d'après l'assurance de Lucien, parmi les gens haut placés et à la cour même. Quand il eut bien pris pied en Italie,

[1] Plutarque, *De def. orac.*, c. XLV.
[2] Voir Clinton, *Fast. Rom.*, ad annum 182.

il recommença de plus belle à étendre sa propagande sur tout l'empire, en prophétisant partout des épidémies, des tremblements de terre et des incendies, qui pourraient tous néanmoins être détournés par son aide. Une terrible épidémie sévissait alors (depuis l'an 167) dans une très-grande partie de l'empire, et l'effroi causé par la grande guerre avec les Marcomans s'y joignit, concourant avec elle et l'appréhension générale à réveiller, dans les âmes, le besoin de la religion, ainsi qu'à les exciter à la piété au plus haut point. Sur les portes de toutes les maisons, on lisait une sentence oraculaire, mise en circulation par Alexandre comme un préservatif certain contre l'épidémie, et le rapport de Lucien, prétendant qu'il avait, par l'organe de Rutilien, celui de ses adeptes qui avait en lui la foi la plus aveugle, déterminé l'empereur Marc-Aurèle à faire jeter deux lions dans le Danube, sacrifice qui assurerait la victoire aux Romains, n'a rien d'invraisemblable. Le fait que ce sacrifice fut suivi d'une grande défaite (c'est de celle de Furius Victorin qu'il s'agit sans doute[1]), ne fit aucun tort à la foi dans l'oracle d'Esculape, et l'affluence des étrangers s'accrut même tellement, à Abonotique, que l'on commençait à y manquer de vivres. Il n'était pas rare que l'on adressât aussi à l'oracle des questions dans des langues étrangères, comme le syriaque ou le celtique, et dans ces cas il n'était pas toujours facile, pour Alexandre, de trouver des gens versés dans ces idiomes[2]. Il se peut que Lucien ait exagéré bien des choses, dans son rapport, mais le fait seul qu'une imposture aussi grossière pût avoir un grand succès ra-

[1] *Vie de Marc-Antonin*, ch. XIV.
[2] Lucien, *Alexandre*, 24, 30, 36, 48, etc., 51.

mène, tout naturellement, à la conclusion de l'existence d'une foi d'autant plus vive aux oracles reconnus, et donne la mesure de leur influence.

Plusieurs des oracles les plus renommés consistaient, comme celui de Mopsus, dans une révélation par le moyen des songes. Mais la croyance que partout, et non-seulement dans ces sanctuaires, les songes prédisaient l'avenir était, de toutes les formes de la foi aux présages, la plus généralement répandue et la seule que ne contestât pas même une partie de ceux qui rejetaient, pour tout le reste, absolument la foi à la divination. Aristote et Démocrite[1] admettaient des songes prophétiques, mais comme des effets naturels de causes naturelles, et non comme envoyés par les dieux; et de même Pline l'Ancien, tout en niant toute révélation surnaturelle de l'avenir, inclinait à la foi dans les songes ayant un caractère significatif. Dans un de ses livres les plus anciens, il ne tranche pas la question[2], mais dans un autre, de date postérieure[3], il rapporte, comme un fait indubitable, qu'un soldat de la garde impériale, à Rome, atteint d'hydrophobie par suite de la morsure d'un chien enragé, fut sauvé par un moyen révélé en songe à sa mère, qui vivait en Espagne. Ne se doutant même pas de l'accident de son fils, elle avait eu l'inspiration de lui communiquer ce moyen dans une lettre, qui arriva juste à temps pour sauver encore le malade, de l'état duquel on désespérait déjà. Quand Pline dit que ce moyen, auparavant inconnu, mais dont on avait depuis éprouvé et reconnu l'efficacité constante, avait été révélé par Dieu, il pensait

[1] Zeller, II, 2, 424 et 625; I, 644.
[2] *Hist. nat.*, X, 211.
[3] *Ibidem*, XXV, 17.

sans doute à cette action mystérieuse de la nature dont les sympathies (affinités) et les antipathies (répulsions), existant entre les forces de celle-ci, paraissent également être une manifestation, nullement à la providence d'une divinité personnelle. Or, bien que la foi aux songes prophétiques ne suppose pas nécessairement aussi la croyance aux dieux et à une providence, il n'en est pas moins certain que l'une ne va que rarement sans l'autre, et que, chez la grande majorité des hommes, la foi comme l'incrédulité s'est étendue simultanément aux deux. La théorie de Démocrite, tout porte à le croire, a été peu goûtée, même des épicuriens, qui ont en général nié, avec la providence, aussi la divination, par songes comme sous toute autre forme. Par contre, dit Origène[1], tous ceux qui admettaient une providence tenaient pour certain qu'il y a, dans les songes, des apparitions et des signes, en partie de nature essentiellement divine, en partie prophétiques, et prédisant l'avenir, tantôt clairement, tantôt sous une forme énigmatique. En sommeil, dit le représentant du paganisme dans le dialogue de Minucius Félix[2], nous voyons, entendons, reconnaissons la divinité que, le jour, nous renions comme des impies, nous dédaignons et nous offensons par le parjure. Les stoïciens, notamment, attachaient le plus grand prix à « cette forme de consolation particulière, dérivant d'un oracle naturel », dont la Providence a fait cadeau aux hommes, et les chrétiens aussi croyaient que des songes véridiques nous étaient envoyés non par Dieu seulement, mais aussi par les démons, dans la méchante intention déjà mentionnée plus haut, il est

[1] *Contre Celse*, I. 48.
[2] *Octavius*, ch. VII.

vrai, et d'ailleurs avec la restriction, pour les songes envoyés par ces derniers, qu'ils étaient le plus souvent fallacieux et impurs[1]. On ne se trompera donc guère non plus en concluant aussi, de l'universalité et de la fermeté de la croyance aux songes, à l'universalité et à la fermeté de la foi dans les dieux et dans la Providence.

Or qui connaît, ne fût-ce que superficiellement, la littérature des premiers siècles, notamment la littérature historique, ne peut douter de la foi que l'on avait alors dans les songes. Il est rare que l'on y raconte un grand événement, sans mentionner aussi au moins un songe qui l'avait prédit. Les hommes les plus éminents accordaient à des songes la plus grande influence sur leurs actions; on se laissait déterminer à toute sorte d'entreprises par des songes : ainsi c'est à la suite d'un songe que Galien écrivit sur les mathématiques[2], et que Pline l'Ancien fit son histoire des guerres des Romains en Germanie[3]. Des songes décidaient du choix de la profession que l'on embrassait : un songe de son père avait ainsi décidé Galien à étudier la médecine[4]. Ce grand homme se laissait souvent aussi guider par des songes dans le traitement de ses malades, et généralement il eut le meilleur succès dans ces cures. C'est ainsi qu'il avait une fois, suivant l'inspiration de deux songes et leurs indications précises, pratiqué une saignée entre l'index et le doigt du milieu de la main droite, et laissé couler le sang jusqu'à ce qu'elle s'arrêtât

[1] Tertullien, *De anima*, c. XLVI, etc.

[2] Galien, éd. K, II, 812.

[3] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 5.

[4] Sprengel, *Histoire de la Médecine*, II, 136 et 145 (en allem.); voyez en outre Galien, VI, 833, et Daremberg, *La médecine, histoire et doctrine*, p. 94, etc.

d'elle-même[1]. Il ne croyait du reste pas moins fermement à la science des augures, c'est-à-dire de l'interprétation du vol des oiseaux[2]. Suétone s'adressa à Pline le Jeune, avec la prière de lui procurer un ajournement de terme, pour une cause qu'il avait à défendre en justice, parce qu'un songe l'avait averti qu'elle tournerait mal. Pline conseille d'y réfléchir encore, puisqu'il s'agissait de savoir si les songes de Suétone indiquaient réellement ce qui allait arriver ou n'étaient pas l'indication du contraire, lui-même se trouvant dans ce dernier cas, avec ses propres songes[3]. Auguste, qui ne faisait pas seulement grande attention aux siens, mais aussi à ceux d'autrui concernant sa personne, se laissa déterminer, par un songe, à se rendre à un jour fixe de chaque année, en un certain endroit, pour y tendre le creux de la main aux passants, comme un mendiant, et recevoir la monnaie de cuivre qu'ils lui donneraient. Ajoutons pourtant que ce fait, rapporté par Suétone[4], est mis en doute par Dion Cassius. Marc-Aurèle rendit grâce aux dieux de lui avoir communiqué en songe des ordonnances contre les éblouissements et le crachement de sang[5]. Dion Cassius écrivit tout un livre sur les songes et présages qui annoncèrent l'avénement de Septime Sévère à l'empire, et celui-ci, qui attachait à ses songes une si grande importance que, par exemple, il en fit représenter un en bronze[6], accueillit très-favorablement l'ouvrage de cet historien[7]. Dans un de ces

[1] Galien, éd. K, XVI, 222.
[2] *Ibidem*, XV, 443, etc.
[3] Pline le Jeune, *Lettres*, I, 18.
[4] *Auguste*, ch. xci.
[5] Marc-Antonin, *Commentat.*, I, 17.
[6] Hérodien, II, 9.
[7] Dion Cassius, LXXII, 23.

songes, il s'était vu conduire sur une haute tour, d'où ses regards dominaient tout le pays environnant et la mer; il fit avec la main les mouvements d'un joueur de luth, et des sons harmonieux vinrent toucher son oreille[1]. C'est aussi sur un avis de la divinité, reçu en songe, que Dion commença sa grande histoire romaine, et c'est dans de nouveaux songes où la déesse de la Fortune, à laquelle il s'était entièrement voué comme à la protectrice de ses jours, lui avait promis l'immortalité, qu'il puisa le courage et la force nécessaires pour continuer et terminer son œuvre[2].

Le seul traité des songes qui soit parvenu jusqu'à nous, de tout un fonds de bibliographie très-volumineux sur la matière, et qui appartenait principalement à la littérature grecque[3], est notamment aussi fort intéressant, en ce qu'il prouve jusqu'à quel point l'interprétation des songes était arrivée à se faire reconnaître comme une science, dont les adeptes s'appliquaient à porter la méthode d'interprétation au plus haut degré de rigueur et de précision qu'elle comporte, sur la base de la réunion du plus large fonds possible de matériaux dignes de foi. L'auteur de ce traité, Artémidore de Daldie, comme il aimait à se nommer plutôt que d'Éphèse, sa ville natale, voulant que le lieu de naissance obscur de sa mère eût aussi la gloire d'avoir produit un homme distingué[4], vivait vers la fin du deuxième siècle, et écrivit, sur l'invitation réitérée d'Apollon, qui lui était apparu en songe sous

[1] Dion Cassius, LXXIV, 3; voir aussi *Vie de Sévère*, ch. III.
[2] *Ibidem*, LXXII, 23.
[3] Tertullien, *De anima*, c. XLVI. — Artémidore, *Onirocritique*, éd. Reiff, I, p. 441 à 446.
[4] Artémidore, III, 66, etc.



une forme visible, ainsi que sur les instances de Cassius Maximus, homme de rang sénatorial, d'origine africaine[1] et également ami d'Aristide. Pour Artémidore aussi, les songes que les dieux « envoient à l'âme humaine, prophétique de sa nature », étaient une manifestation de la divine providence, et il considérait principalement comme des adversaires ceux qui ne croyaient ni aux songes, ni à la divination en général. On trouve la preuve de son profond respect pour l'action souveraine de la divinité dans cet avertissement, entre autres, qu'il ne faut pas, en priant les dieux de nous envoyer des songes, rechercher la connaissance de choses inutiles, ni formuler sa prière comme une prescription à leur adresse, mais offrir un sacrifice et faire des actions de grâces après le songe[2]. Il regardait sa mission d'interpréter les manifestations de la divinité comme un sacerdoce; sa « science » était sacrée pour lui. Il avait consacré sa vie entière à l'approfondir, étudié jour et nuit, acheté tous les livres de songes qu'il avait pu découvrir, ainsi que cherché, dans ses voyages en Asie Mineure, en Grèce, en Italie et dans les îles, à étendre le plus possible le cercle de ses relations avec des confrères, et à enrichir de son mieux ses connaissances, par l'expérience personnelle. La haute idée qu'il s'était faite de la vérité et de la dignité de sa science, lui faisait dédaigner tout charlatanisme et tout artifice. Il n'était, dit-il, jamais entré dans sa pensée de viser à l'effet auprès du grand public, ni de briguer les applaudissements des beaux parleurs, condition à laquelle il ne lui eût pas été moins facile qu'à

[1] Aristide, *ad Capitonem*, p. 315 Jebb; éd. Dindorf, II, 415. — Artémidore, II, 70, etc.

[2] Artémidore, IV, 2; éd. Reiff, p. 318, etc., et I, proœm., au commencement.

d'autres de dire des choses qui éblouissent et frappent [1].

Il insiste constamment sur la simplicité et la clarté dans les interprétations des songes, pour qu'elles soient facilement intelligibles, et repousse celles qui en imposent au vulgaire par la subtilité et l'artifice; il y voyait même un blasphème, en ce que l'on y prête en quelque sorte aux dieux, qui envoient les songes, l'intention de tromper [2]. Il n'était fier que de l'exactitude et de la précision de sa propre interprétation. Son livre contient d'ailleurs des preuves nombreuses de sa sincérité et de sa véracité; aussi eut-il la satisfaction de pouvoir constater que, si des critiques malveillants et méticuleux avaient bien trouvé à redire à ce que son travail n'était pas toujours assez complet et assez détaillé, dans le sens de leurs désirs, personne cependant n'avait jamais osé prétendre y avoir trouvé la plus légère infraction à la vérité [3]. Or moins ce livre, dont on ne pourrait s'expliquer la production et la propagation, sans l'existence d'un cercle de lecteurs instruits, partageant les mêmes idées, offre trace du souffle d'un esprit mystique, dans l'acception propre du mot, ou fantastique, plus il est conséquent dans ses déduetions, raisonnable et méthodique, plus il mérite aussi d'être signalé, comme une preuve frappante du fait qu'à cette époque même la froideur de l'esprit, avec une certaine dose de rationalisme, n'excluait pas la foi en une providence divine, qui se manifestait continuellement par des miracles.

De ces miracles, les plus palpables et les plus convain-

[1] Artémidore, I, procem.; II, 60 et 70.
[2] *Ibidem*, IV, 63 et 23.
[3] *Ibidem*, II. procem.

cants, c'étaient les guérisons de maladies, par des moyens inspirés en songe; c'étaient, en conséquence, aussi ceux que la foi, y trouvant un aliment perpétuel, créait le plus volontiers et le plus fréquemment. Ces miracles s'accomplissaient, naturellement avec une préférence marquée, dans l'enceinte sacrée des temples des dieux guérisseurs, Esculape, Isis et Sérapis, qui y opéraient encore d'autres miracles. Ainsi Aristide, en parlant des eaux intarissables de la fontaine sacrée du temple d'Esculape à Pergame, assure qu'en s'y baignant beaucoup de personnes avaient recouvré la vue, ou avaient été guéries de maladies de poitrine, d'asthmes et de déviations du pied; qu'un muet, en ayant bu, avait obtenu l'usage de la parole, et que plus d'un malade s'était même trouvé guéri rien que pour avoir puisé à cette fontaine [1]. Il n'était même pas rare que le dieu apparût en personne aux croyants. Origène se plaint de ce que Celse, appelant les chrétiens des simples, à cause de leur foi dans les miracles de Jésus-Christ, a la prétention de leur faire accroire qu'une multitude d'Hellènes et de barbares, d'après leur propre assurance, ont vu et voient encore Esculape non pas seulement leur apparaître comme à des visionnaires, mais opérer des guérisons, répandre des bienfaits et prédire l'avenir de sa personne. A ces assurances Origène oppose les témoignages innombrables de ceux qui ont vu les miracles du Christ, et il ajoute avoir vu lui-même des hommes, que n'avaient pu guérir aucune puissance humaine, ni aucun démon, délivrés, par la simple invocation des noms de Dieu et de Jésus, de maladies graves, de la possession du démon et de la folie, ainsi que de beaucoup d'autres

[1] Aristide, *Or.*, XVIII, éd. Dind., I, p. 413.

maux[1]. Même les deux demi-dieux fils d'Esculape étaient apparus à nombre de gens, à Épidaure et en d'autres lieux[2].

Mais, comme il va sans dire, le grand miracle, où les dieux, opérant des guérisons, descendaient eux-mêmes auprès des personnes implorant leur secours, était aussi dans le monde païen le plus rare, et d'ordinaire les cures ne s'opéraient que par le moyen de songes, indubitablement aussi chez nombre de malades qui n'avaient point dormi dans les temples. Artémidore s'est appliqué, dans un chapitre spécial, intitulé : *Des ordonnances*, de ramener également ce miracle à sa juste valeur, en le dégageant des accessoires d'ornement destinés à en rehausser l'éclat dans l'imagination des croyants, mais qui, dans le sentiment d'Artémidore, étaient indignes du caractère sublime des dieux. « Relativement aux ordonnances, » dit-il[3], c'est-à-dire au traitement ordonné en songe par les dieux aux hommes, dans leurs maladies, il est inutile de nous tourmenter de questions; car bien des malades ont été guéris par des ordonnances, à Pergame, à Alexandrie et dans d'autres lieux, et beaucoup se croient des puits de science médicale : « or, voilà que l'on rapporte des ordonnances ridicules et absurdes, qui n'ont jamais été rêvées, mais sont purement imaginaires. Ainsi auraient été, par exemple, ordonnés en songe à un malade des « nègres mordants », ce qui voulait dire des grains de poivre noir, à un autre du « lait de vierge » et du « sang d'étoiles », autrement dit de la rosée, etc., etc. Les gens qui ima-

[1] Origène, *Contre Celse*, III, 24.
[2] Aristide, *Or.*, VII, éd. Dind., I, p. 78.
[3] Artémidore, IV, 22.

ginent ces choses-là montrent qu'ils ne comprennent rien à l'amour des dieux pour les hommes. Les prescriptions données réellement par les dieux, dans les songes, sont simples et exemptes d'énigmes : ils prescrivent des onguents et des frictions, des potions et des aliments, en les dénommant comme nous le faisons nous-mêmes ; leur arrive-t-il une fois de revêtir une prescription de la forme énigmatique, les énigmes y sont toujours facilement intelligibles. Une femme, par exemple, qui avait une inflammation de poitrine, rêva qu'elle se faisait teter par un mouton : elle mit sur la partie malade une herbe qu'on appelle langue de mouton, et elle guérit. Ainsi, on trouvera toujours que les cures prescrites ne contiennent absolument rien qui soit en contradiction avec la médecine rationnelle, que par conséquent les révélations divines concordent parfaitement avec les résultats certains de la science. Ainsi par exemple Fronton, ce consulaire et écrivain bien connu, qui, souffrant beaucoup de la goutte, avait demandé dans ses prières l'indication d'un traitement, rêva qu'il se promenait hors de la ville ; et son état subit effectivement une amélioration considérable, par suite de promenades incessantes. Galien dit qu'à beaucoup de personnes, souffrant des suites de trop fortes émotions, Esculape avait prescrit d'écrire des odes, des chansons et des farces ; à d'autres l'équitation, la chasse et l'exercice des armes, avec accompagnement d'instructions précises sur la manière de procéder à chaque exercice en particulier [1].

Beaucoup d'inscriptions, sur des pierres romaines, qui remercient du recouvrement de la santé, se rapportent évi-

[1] Galien, éd. K., VI, 41 ; *ibid.*, 869.

demment à des ordonnances délivrées en songe. Aux environs de Velléja et de Plaisance, il y avait le sanctuaire d'une Minerve, que l'on appelait Minerve *memor* (qui se souvient), ou bien Minerve *medica* (qui guérit) de Cabardiacus, parce qu'elle se montrait secourable dans les maladies. Son aide était naturellement surtout invoquée par les malades du canton, parmi les inscriptions votives et les dédicaces desquelles plusieurs se sont conservées. Il y en a, dans le nombre, une d'un préfet de cohorte, natif de là probablement, envoyée par lui de l'île de Bretagne. Une femme remercie la déesse de l'avoir délivrée d'une grave infirmité, au moyen des médicaments qu'elle lui avait fait la grâce de lui procurer; une autre s'acquitte du vœu qu'elle avait fait pour voir repousser ses cheveux; un homme fait à la déesse l'offrande d'oreilles en argent, pour le rétablissement de l'ouïe[1]. Mais non-seulement les dieux guérisseurs, tous les dieux indistinctement pouvaient se montrer secourables dans les maladies, comme dans toutes les peines, par l'envoi de songes ou autrement. Ainsi un esclave des pontifes à Rome fait, en mauvais latin, à la « bonne déesse » l'offrande d'une génisse blanche, en remercîment de lui avoir rendu la vue, « ayant, déjà abandonné par les médecins, guéri, au bout de dix mois, par la grâce de la dame et l'emploi de ses médicaments[2] ».

En effet, bien que la tradition et la foi attribuassent à chaque dieu en particulier une sphère principale d'activité et de munificence, conforme à son caractère et à tout son être, la puissance des dieux n'en était pas moins considé-

[1] P. Bortolotti, *Iscriz. votive a Minerva Cabardiacense*, *Bull. d. Inst.*, 1867, p. 319, etc. (3, 4), 237, etc. (6, 8).
[2] Orelli, 1518.

rée comme illimitée, en général, et leur permettant d'intervenir partout où il plaisait au dieu qui voulait en user, même hors des limites de son ressort spécial. Chaque dieu passait notamment aussi pour avoir toujours le pouvoir de porter secours, et l'on implorait son aide pour toute espèce de choses, où on le croyait proche, bienveillant et révéré[1]. Toutes les choses dans lesquelles le croyant reconnaissait l'action d'un pouvoir supérieur, il les rapportait, tout naturellement et spontanément, à ce dieu auquel il avait l'habitude d'adresser ses prières, depuis son enfance, ce dieu dont la sainteté, l'autorité et la renommée prévalaient dans la ville ou le canton qu'il habitait, et de la puissance duquel il pensait avoir lui-même déjà ressenti les effets. Ainsi Aristide avait entendu dire, par maintes personnes, que le dieu Esculape les avait sauvées lui-même, dans une tempête sur mer, en leur tendant la main[2]. Et ce qu'était Esculape non-seulement pour tous ceux qui avaient trouvé leur guérison dans son temple, mais pour tous les habitants de Pergame et des environs, dans un rayon plus ou moins étendu, ainsi que des autres localités célèbres pour le culte de ce dieu, la grande Diane l'était pour Éphèse, Sérapis pour Alexandrie et, en général, pour chaque district ou contrée, le dieu qu'on y révérait principalement, ce sauveur que l'on était naturellement le plus tenté d'invoquer dans toutes les peines, grandes ou petites. Pausanias, en parlant d'un temple de Pan, non loin de Mégalopolis en Arcadie, dit : « De même que les dieux les plus puissants, ce Pan aussi a le pouvoir d'exaucer parfaitement les prières des hommes, et de traiter les méchants comme ils

[1] Lehrs, *Écrits populaires*, 138, etc. (en allem.).
[2] Aristide, *Orat.*, VI, *in Æsculap.*, éd. Dind., I, p. 68.

le méritent[1].» Outre les dieux, d'ailleurs, on révérait partout des héros, dans les contrées helléniques; chaque canton avait probablement son protecteur et sauveur particulier, dont l'action, limitée à un petit ressort, était d'autant plus éprouvée et mieux reconnue dans celui-ci. Ainsi, à Alexandrie en Troade, le héros Néryllin, proconsul romain érigé en dieu, jouissait d'une haute considération dans le district, où l'on avait la croyance qu'il rendait des oracles et guérissait les malades. Tels étaient aussi, à Parion en Mysie, Alexandre le Grand, souvent révéré, dans les derniers temps de l'antiquité, comme opérateur de miracles, et le dieu marin Protée[2].

Une foi qui ne se laissait émouvoir par aucun doute, en présence de ces révélations surnaturelles continues de la puissance et de la bonté divines, devait être d'autant plus disposée à reconnaître la main diligente de la Providence dans toutes les aventures de la vie et tous les événements qui paraissent à la froide raison des effets de causes naturelles, ou de simples accidents. Le miracle proprement dit n'était aussi qu'une des manifestations de cette puissance, qui intervient sans cesse, dans le cours de la vie et le mouvement de la nature, mais, il est vrai, celle qui frappait le plus les yeux et la plus convaincante, marquant le point culminant auquel l'action divine ne s'élevait, pour ainsi dire, que par une gradation centuple de transitions insensibles; aussi l'idée du miracle n'avait-elle rien de fixe, était-elle toute subjective, comme uniquement déterminée par le

[1] Pausanias, VIII, 37, 8.
[2] Athénagore, ch. XXVI; Lobeck, *Aglaopham.* Ce Néryllin peut-être ne fut autre que « Suillius Nerullinus cos. 50 » (Orelli, 3389 et 6445). — Sur la déification de proconsuls, voyez Preller, *Mythologie romaine*, 791, 3, et 770.

sentiment des croyants qui voulaient bien le reconnaître, et variait-elle par conséquent à l'infini. Les dieux pouvant seuls opérer des miracles, c'est aussi des dieux seuls que pouvait venir tout le bien, dans les plus petites choses comme dans les plus grandes. Épictète tançant les académiciens, qui mettaient en question l'existence des dieux, avec tout ce qui s'ensuit : « Voilà bien, » dit-il, « des hommes reconnaissants et respectueux qui, dussent-ils ne pas faire autre chose, mangent leur pain quotidien, et n'en osent pas moins dire en propres termes : Nous ne savons pas s'il y a une Cérès, une Proserpine et un Pluton (les divinités des semailles) ! Voilà comme ils sont, pour ne pas rappeler aussi qu'ils participent à tout le bénéfice des effets du jour et de la nuit, des vicissitudes des saisons, du mouvement des astres, de la mer et de la terre, comme ils profitent de l'assistance de la société humaine, sans que tout cela fasse la moindre impression sur eux, sans qu'ils se préoccupent de la gravité des conséquences que leurs doutes peuvent avoir pour la moralité des autres hommes[1]. »

Même parmi les stoïciens, il est vrai, plus d'un, comme Sénèque, niait l'utilité de la prière, la divinité, d'après sa nature, ne pouvant nous faire que du bien. D'autres, comme Marc-Aurèle, conseillent de nous en remettre à elle, dans les prières, et de ne jamais lui demander que ce qui est véritablement bien[2]. Juvénal dit de même : Les dieux aiment l'homme plus qu'il ne se veut de bien à lui-même ; ils savent, quand, dans notre aveuglement, nous leur demandons une épouse, ou la naissance d'un fils, quelles conséquences aura pour nous l'exaucement de nos prières ;

[1] Épictète, II, 20, 32.
[2] Zeller, III, 1, 290, etc.

si l'on veut les prier, que ce soit pour avoir une âme saine dans un corps sain[1]. Mais ces exhortations ne font que confirmer le fait de l'usage général de la prière, et qui douterait que la grande majorité des croyants non-seulement devaient s'adresser aux dieux, dans toutes leurs entreprises et tous leurs soucis, mais aussi témoigner à ces dieux, par des prières régulières, leur vénération et leur reconnaissance, et se recommander à la protection divine, pour eux-mêmes et autrui[2] ? Plutarque crut devoir rappeler expressément que l'on ne croie pas avoir tout fait avec la prière, mais n'attende l'exaucement et le secours des dieux qu'après n'avoir rien négligé pour s'aider soi-même. Si les Juifs, assiégés dans Jérusalem, restèrent immobiles le jour du sabbat, même quand les Romains appliquaient déjà leurs échelles pour l'assaut, c'est qu'ils étaient paralysés par les liens de la superstition. Dieu est l'espoir du courage et de la force, il ne doit pas être l'excuse de la lâcheté. Le pilote, sur une mer battue par la tempête, implore, certes, la faveur d'un moyen de salut et invoque les dieux sauveurs, mais en même temps il manie le gouvernail et fait abaisser les vergues, ainsi que carguer les voiles[3].

S'il pouvait jamais s'élever un doute sur le fait que, dans ces siècles aussi, on ne cessait pas de prier les dieux et de leur rendre grâces en vue de tout mal, de toute peine et de tout péril à conjurer par eux, comme de tout bien que l'on désirait obtenir de leur faveur, l'immense quan-

[1] Juvénal, X, 346, etc.

[2] Fronton, *ad Marcum Cæsarem et inv.*, V, 25, Naber, 83 : Pro Faustina mane cotidie deos appello : scio enim me pro tua salute optare et precari.

[3] Plutarque, *De superst.*, c. VIII.

tité de monuments et de pierres munies d'inscriptions d'une teneur religieuse, répandus sur le vaste territoire de l'empire romain, suffirait déjà pour établir ce fait. Ils montrent, par mille témoignages, que la foi dans l'ubiquité d'une providence, directrice du monde et des destinées humaines, exercée par les dieux révérés depuis la plus haute antiquité, comme par ceux qui n'étaient connus que depuis des temps plus modernes ou récents, était toujours restée vivante dans l'esprit des populations, comme la consolation et l'espoir des grands et des petits, des plus instruits et des plus simples. Accordons, d'ailleurs, qu'une partie notable de ces prières, vœux, actions de grâces, hommages et adorations, peuvent ne devoir leur origine qu'à l'observance des formes extérieures du culte dominant, à la force de l'habitude tout à fait irréfléchie, ou à de l'hypocrisie d'intention : la grande majorité de ces prières n'en offrent pas moins autant de témoignages non suspects d'une foi sincère, naïve et profonde. Il suffira de citer quelques exemples, pris dans cette masse exubérante, pour donner une idée nette du caractère de cette foi.

Conformément à la nature du polythéisme, l'adoration, la prière et le remercîment étaient, en général, adressés non à toutes les puissances divines collectivement, mais, comme dans le culte des saints, seulement à certaines d'entre elles en particulier, et l'option, comme on l'a déjà dit, était ici déterminée, en partie par la sphère de puissance et d'activité principale que l'on attribuait à chaque dieu et la nature spéciale des dons que l'on attendait de sa munificence, en partie par des causes locales et des mobiles personnels. Il va sans dire que ces derniers échappent souvent à toute justification logique : ainsi, par exemple, le

cas où un entrepreneur de constructions, faites par ordre de l'empereur et pour le compte de l'État, remercie, on ne sait trop pourquoi précisément, « la bonne déesse, sainte et céleste », plutôt que toute autre, d'avoir terminé, avec son aide, les travaux de la conduite souterraine d'un bras de l'aqueduc Claudien, et lui témoigne sa reconnaissance par la restauration d'une vieille chapelle, qui tombait en ruines[1].

Il va sans dire et l'on comprend que, dans une infinité de cas, on préférât adresser sa prière et ses remercîments à des divinités nationales et locales, plutôt qu'à celles dans la sphère de puissance propre desquelles tombait l'effet sollicité. Ainsi, à Smyrne, il y a un exemple d'actions de grâces, pour la délivrance du fléau d'une épidémie, adressées non pas aux dieux de la médecine, mais au dieu du fleuve Mélès[2]. Mais, non-seulement les indigènes, les étrangers aussi révéraient, naturellement, la divinité dans le ressort de laquelle ils séjournaient, et se recommandaient à sa garde. Un officier de la maison impériale, T. Pomponius Victor, qui avait son poste de procureur des domaines impériaux à Axima, dans les Alpes grecques, sur la route de Lément à Aoste, et probablement aussi l'obligation de faire de fréquentes tournées de service, adresse une charmante prière de recommandation et de remercîment, en vers, au dieu des forêts, Silvain, dont l'image était renfermée dans le creux d'un chêne sacré, chapelle naturelle affectée à cette destination dans ce canton forestier[3].

[1] Orelli, 1523 (en l'an 88 de notre ère).

[2] C. I. G., 3165.

[3] Orelli, 1613. « Puisque ta faveur divine qui porte bonheur, » dit-il au dieu, « m'a toujours protégé dans mes voyages, par monts et par

Nous avons déjà parlé de l'adoration des divinités locales non romaines, dans les provinces occidentales et septentrionales, par les Romains établis ou trafiquant dans ces provinces. Parmi les divinités celtiques, une des plus grandes était le dieu Bélénus, identifié par eux avec Apollon, et dont le culte ne dominait pas seulement dans tous les pays habités par des Celtes, mais était même très-répandu bien au-delà, chez les Romains aussi, comme l'attestent des inscriptions votives, trouvées depuis Autun et Vienne jusqu'à Venise et Aquilée[1]. Or, quand en l'an 238 l'empereur Maximin assiégea la ville d'Aquilée, avec toutes ses forces, le courage des défenseurs de la place fut soutenu par la confiance qu'ils avaient dans le secours de ce même dieu indigène, Bélénus, dont les assiégeants aussi virent souvent la figure planer sur la ville, dans les airs. Hérodien ne veut pas décider si elle leur était réellement apparue, ou s'ils avaient voulu seulement échapper, par la fiction du secours miraculeux, à la honte de leur défaite. Cependant cet historien ajoute : « L'issue tout à fait inattendue permet de tout croire[2]. » Or, une fiction volontaire aussi prouve, en pareil cas, combien était répandue la croyance à l'aide visible des dieux, puisque autrement cette fiction n'aurait eu aucun sens.

De même les voyageurs et les pèlerins adressaient, en pays

vaux, à travers les Alpes, comme quand je suis l'hôte du bois odorant qui t'est consacré, ou que j'administre la justice et le droit, au service de l'empereur, protége aussi mon retour, ainsi que celui des miens, à Rome, et permets que nous cultivions, sous ta garde, notre champ dans la fertile Italie; si tu y consens, je te ferai volontiers l'hommage de mille grands arbres, pour ton culte sacré. »

[1] Mone, *Histoire du paganisme dans l'Europe septentrionale*, 416, etc. (en allemand).

[2] Hérodien, VII, 3, 3. — *Vie de Maximin*, ch. XXII.

étranger, leurs prières aux dieux locaux, et ne manquaient pas de faire leurs dévotions en chaque place consacrée à ces divinités. De pieux pèlerins, dit Apulée, s'arrêtaient partout où ils rencontraient, sur leur chemin, un bois sacré ou un autel garni de fleurs, une grotte ombragée de feuillage, un chêne avec l'appendice de cornes provenant d'animaux immolés dans un sacrifice, un hêtre paré des peaux de ces victimes, un tertre mis en clôture, un tronc d'arbre duquel la hache avait façonné une image, un gazon fumant d'offrandes, une pierre aspergée d'essences de senteur[1]. Si l'étranger se croyait déjà obligé de faire ses dévotions à ces foyers d'un culte champêtre de la plus grande simplicité, à bien plus forte raison les grands phénomènes de la nature avaient-ils, comme manifestation de la puissance divine, un prestige irrésistible, qui invitait à l'adoration. « Au plus puissant Jupiter et au meilleur, au génie de la localité et au Rhin », porte l'invocation d'un vœu fait, par un volontaire de l'armée romaine, à Rémagen, aux termes de l'inscription d'une pierre, posée en l'an 190, et qui n'est pas la seule de l'espèce[2]. Mais partout, sans doute, où l'on se trouvait, à l'étranger, exposé aux dangers et aux vicissitudes des voyages, on se souvenait doublement des dieux[3], naturellement aussi de ceux de la patrie. Une pierre d'Urbisaglia a conservé la mémoire d'un présent qu'un affranchi impérial, T. Flavius Maximus, avait envoyé de l'Orient « aux dieux et déesses d'Urbs Salvia[4] ». On se sentait, toutefois, plus directement sommé d'adorer les dieux qui étaient proches, et de là

[1] Apulée, *Florides*, I, 1.
[2] Orelli, 1650 ; voir aussi 1651, 469.
[3] C. I. L., 623.
[4] Orelli, 1870.

vient que les inscriptions de voyageurs, se recommandant à la garde et à la grâce des divinités particulières aux pays visités par eux, sont si nombreuses. Ce sont les sanctuaires antiques de l'Égypte, avec leurs bâtiments et figures à dimensions colossales, qui semblent avoir produit l'effet le plus foudroyant sur l'esprit religieux des visiteurs étrangers, comme l'attestent les inscriptions de voyageurs gravées dans la pierre des temples, des obélisques, des pylones, etc., de la plupart des localités des deux rives du Nil[1]. A Talmis (Kalabsché), en Nubie, on voit en l'an 84 un certain nombre de centurions et de soldats romains, d'un détachement commandé pour ce poste, faire offrande de leurs hommages au dieu du soleil, Mandulis, révéré dans la contrée, au moyen d'une inscription placée dans le porche de son temple[2].

Cependant, les dieux étaient naturellement invoqués, souvent aussi, pour la spécialité de leur action particulière; aux endroits déterminés où ils l'exerçaient. Ainsi par exemple à Alba Julia (aujourd'hui Carlsbourg sur la Marosch, en Transylvanie), un vétéran romain s'acquitte, tant en son nom qu'en celui de sa femme et de sa fille, d'un vœu fait, pour le recouvrement de la vue, à la suite d'une vision nocturne, envers Esculape, Hygiée et les autres dieux et déesses de cet endroit, ayant le pouvoir de guérir[3]. C'est que, dans bien des cas, l'efficacité de l'aide du dieu était limitée à une certaine localité. Ainsi, les remerciments des malades ayant trouvé leur guérison dans un lieu de bains, s'adressent, comme il va sans dire, aux nymphes de la source qui y fournit les eaux, et dans beau-

[1] Franz, *Élém. épigr.*, p. 336. etc. — C. I. G., 4832, etc.
[2] C. I. G., III, 5042, etc.; voir aussi 5039.
[3] Orelli, 1580.

coup de bains on a trouvé des tableaux votifs, provenant de visiteurs romains : dans l'île d'Ischia, entre autres, où il y en a un grand nombre, pour Apollon et les nymphes des sources contenant du nitre[1]. Un tableau votif découvert près des eaux thermales de Vif, est consacré aux esprits du feu éternel[2]. Aux bains que l'on appelle encore aujourd'hui bains d'Hercule, à Méhadia, près d'Orsova dans le Banat, les remercîments s'adressent à Hercule, le dieu du salut, comme ayant fait, dans ses courses à travers le monde, la découverte salutaire de toutes les sources thermales[3]. Un chasseur, que les bains de la Solfatare, près de Tivoli, avaient délivré d'une tumeur articulaire, suite d'une blessure que lui avait faite la dent d'un sanglier d'Étrurie, fit ériger sa statue équestre, en marbre, près de la source bienfaisante, pour remercier la divinité qui y présidait de l'avoir remis en état de monter à cheval[4].

On remerciait aussi les nymphes de la découverte de sources nouvelles, quand on n'adorait pas, comme divinités spéciales de celles-ci, des nymphes de nouvelle date ou de nouvelle découverte; de même, lors de la réapparition d'un filet d'eau qui semblait tari[5]. Un magistrat de Lambessa, en Numidie, consacra un autel à une nymphe, pour témoigner particulièrement son plaisir de ce que, dans l'année d'exercice de sa charge, elle avait, suivant son expression, « richement arrosé de son onde notre ville de Lambessa[6]. » Près des anciennes carrières de

[1] Mommsen, I. R. N., 3513, etc. — Preller, *Mythologie romaine*, 523, 4.
[2] Henzen, 5689.
[3] Orelli, 1560, etc.
[4] I. R. N., 7146.
[5] Orelli, 1632, 1634, 1637.
[6] Henzen, 5758 a.

marbre de Martignac, à proximité des Pyrénées, un tableau votif exprime à Silvain et aux esprits des monts numidiques, les remercîments de deux entrepreneurs romains, qui avaient réussi les premiers à faire couper dans ces carrières, et à en exporter, des colonnes de vingt pieds de long [1]. Même cet officier de cavalerie qui, servant dans l'île de Bretagne, s'acquitta d'un vœu fait à Silvain pour faciliter la capture d'un sanglier redoutable, qui avait échappé aux poursuites de beaucoup de ses devanciers [2], se figurait certainement le dieu des forêts comme habitant cette forêt en particulier. Des inscriptions trouvées dans des localités diverses, en Espagne, remercient la déesse de Turobrige du recouvrement de la santé de leurs auteurs; mais il y a aussi un habitant d'Émérite, en Lusitanie, s'adressant à elle pour la prier de punir un voleur, qui avait emporté six tuniques, deux pardessus en toile de lin, une chemise, etc. [3].

Si le nombre des dieux que l'on invoquait dans des lieux déterminés, ou dans tous les cas, ou du moins de préférence, était extrêmement grand, puisqu'il devait au moins égaler celui des sanctuaires et foyers du culte entourés d'une certaine considération, on sollicitait pourtant aussi partout, d'autre part, de chaque dieu l'aide ou le don que, dans l'opinion des hommes, il était le mieux à même de procurer. Cela ne s'applique pas seulement aux grands dieux, mais également aux petits, et même aux plus insignifiants. Même le culte de ces innombrables génies, gardiens et auxiliaires de l'ancienne religion

[1] Herzog, *Gallia Narb.*, app. 283 (Henzen, *Bull.*, 1862, p. 142, etc.).
[2] Orelli, 1603.
[3] C. I. L., II, 462.

romaine, de ces puissances dont l'action était restreinte à des cas déterminés, ou ne s'étendait que sur un domaine étroitement circonscrit, et dont la religion chrétienne attribua les fonctions à des anges, persista longtemps sous des formes multiples[1]. Naturellement, il ne faut pas s'attendre à voir produire de nombreux témoignages de l'adoration de génies tutélaires aussi subalternes, et n'agissant que par moments. Cependant, Tertullien assurant que le jour auquel l'enfant avait réussi, pour la première fois, à se tenir debout sur ses jambes, était toujours encore consacré à la déesse Statine[2], on peut admettre que d'autres encore de ces divinités, gardiennes des moments les plus importants de la vie humaine, continuaient à vivre dans la foi populaire. Les rouliers et les muletiers n'avaient pas cessé de jurer par Épone, la déesse des chevaux, qui avait ordinairement sa petite chapelle dans une niche de la principale poutre de soutien du plafond de l'écurie. On y parait son image de guirlandes de roses et d'autres fleurs, les jours de fête, et il existe encore des sculptures qui la représentent, exécutées pour des écuries[3]. Aux endroits où des vapeurs malignes ou suffoquantes s'élevaient du sol, comme aux environs de Bénévent, de Crémone et d'autres lieux, on adorait la déesse Méphitis[4].

Mais, quel que fût l'attachement du peuple pour ces innombrables divinités officieuses, qui, avec leur action restreinte, mais exactement définie, et par cela même

[1] Tertullien, *De anima*, c. XXXVII : Nos officia divina angelos (l. angelis) credimus.

[2] *Ibidem*, c. XXXIX.

[3] Preller, *Mythologie romaine*, 594, etc.

[4] *Ibidem*, 522, etc.

aussi très-nettement appréciable, étaient plus rapprochées d'une partie des croyants, et répondaient mieux au besoin du commerce avec le monde surnaturel, chez ceux-ci, que les dieux supérieurs, dont la toute-puissance et la majesté tenaient le cœur humain à une distance respectueuse, commandée par la crainte : ces grands dieux, comme les plus puissants, gouvernant le monde et tout particulièrement chargés du rôle actif de la Providence, n'en restaient pas moins, toujours encore, ceux pour lesquels on avait partout la plus grande vénération, et que l'on invoquait le plus généralement. Partout le soldat priait le père Mars[1], le marin, Neptune[2], le marchand et l'industriel, ainsi que le bon père de famille, Mercure, le dispensateur des gains aléatoires et le conservateur des profits[3]; le cultivateur, Cérès[4], les femmes enceintes près d'accoucher, Diane et Lucine[5]; les amoureux séparés (en Grèce du moins), le dieu de l'amour. Dans un dialogue de Plutarque, un des interlocuteurs raconte comment ses parents, peu de temps après leur mariage, qui avait été longtemps retardé par une brouille de famille, firent le pèlerinage de Thespies, pour y offrir un sacrifice à Cupidon, en exécution du vœu qu'ils en avaient fait, des deux parts[6]. Les dieux étaient invoqués d'autant plus fréquemment que la sphère de leur puissance était plus étendue, et leur culte l'objet d'une vénération plus générale. En Orient, on invoquait, dans tous les cas de détresse de terre et de mer,

[1] Orelli, 1348.
[2] *Ibid.*, 1336.
[3] *Ibid.*, 1404.
[4] Horace, *Sat.*, II, 2, 124.
[5] Tertullien, *De anima*, c. XXXIX.
[6] Plutarque, *Amator.*, c. II, 1.

au fort des périls de la tempête et dans les maladies, Hercule l'invincible, qui avait su triompher de tous les périls et des plus terribles dangers[1]. Cependant les prières les plus nombreuses étaient, sans doute, adressées au dieu suprême[2]. On voyait en lui, dans ces prières, le maître du tonnerre, de la foudre, des orages célestes et du ciel dans sa sérénité; dans les temps de sécheresse prolongée, des processions de femmes, marchant nu-pieds et les cheveux épars, se rendaient sur quelque hauteur pour le prier de faire tomber de l'eau[3]. C'est au haut des montagnes surtout qu'on le sentait proche et qu'on rendait hommage au Jupiter du Vésuve, de l'Apennin, etc. Au haut du passage du grand Saint-Bernard, district dont les habitants révéraient, au temps d'Annibal, le dieu Pénin[4], il y avait, entre l'emplacement de l'hospice actuel et le lac, un temple de Jupiter. On y a trouvé plus de trente tables votives de bronze, de soldats et d'autres voyageurs romains, posées là en acquittement des vœux faits par eux au suprême et très-bon Jupiter Pénin, pour un heureux voyage d'aller et de retour[5]. Mais sa volonté toute-puissante ne gouvernait pas seulement la nature, il était en même temps le suprême directeur des choses divines et humaines, le maître des destinées[6], et comme tel gardien, conservateur, vainqueur, dieu des batailles et pacificateur général, dernier exécuteur de toute entreprise, sauveur dans tous les cas de détresse et de danger. Il n'y

[1] Lobeck, *Aglaopham.*, p. 1172.
[2] Henzen-Orelli, Index, p. 31, etc.
[3] Pétrone, *Satiricon*, 44. — Preller, *Myth. rom.*, 173, 1.
[4] Tite-Live, XXI, 38, etc.
[5] Promis, *Antichità d'Aosta*, p. 61, etc.
[6] Orelli, 1269,

avait pas de souci, grand ou petit, d'intérêt public ou privé, qu'on ne recommandât à l'attention de sa bonté divine, pas d'événement dans lequel on ne crût pouvoir reconnaître une manifestation de sa toute-puissance. Un haut fonctionnaire de rang sénatorial s'acquitte d'un vœu fait à Jupiter, en Campanie, pour l'y avoir sauvé d'un danger imminent et lui avoir fait recouvrer la santé [1]; un intendant de la maison aristocratique des Rosciens lui en fait un, pour qu'il daigne rester le conservateur des biens de cette famille, aux environs de Brescie [2].

Dans la ville étrusque de Tuder, « un abominable esclave de la commune » s'était avisé un jour d'user d'un exécrable artifice, en enfouissant dans une tombe un tableau portant les noms de tous les décurions ou conseillers municipaux de la ville, pour les vouer ainsi aux dieux de l'enfer. Mais le Dieu suprême avait fait intervenir sa puissance pour amener la découverte de ce forfait, en livrer l'auteur au châtiment, et délivrer la ville, ainsi que la bourgeoisie, de l'appréhension des graves dangers qui la menaçaient. Aussi, un affranchi particulièrement distingué par la ville fit-il un vœu pour la prospérité de celle-ci, du conseil municipal et de toute la population de Tuder, « au suprême et très-bon Jupiter, gardien et conservateur [3]. »

[1] Orelli, 1267.
[2] Henzen-Orelli, 5619.
[3] Orelli, 3726.

Il serait sans utilité de multiplier ces exemples, empruntés aux inscriptions conservées sur des pierres romaines, ceux que nous avons choisis suffisant pour mettre en évidence la nature de la foi de ce temps-là en une providence, exercée par la divinité. La multitude et la diversité de ces pierres, répandues dans toutes les parties du monde romain, autorisent généralement la supposition que la foi dont elles témoignent ne l'était pas moins, même en accordant qu'une bonne partie de ces monuments peut très-bien provenir d'incrédules ou d'indifférents, qui avaient à cœur d'aider à la conservation des formes du culte dominant, en ayant l'air de le reconnaître, ou voulaient seulement éviter de se mettre en contradiction avec elles. Mais des concessions ou des accommodements pareils n'avaient de raison d'être que vis-à-vis d'une foi dont la domination fût incontestée. De plus il n'existe, dans toute la littérature grecque et latine de cette période, pas un seul témoignage contestant le fait de cette domination, tandis qu'elle en offre d'irrécusables, en assez grand nombre, qui le confirment expressément. Il est vrai que les grands progrès de l'épicurisme autorisent l'opinion que le nombre des gens qui niaient la providence était considérable ; mais il y avait la même impossibilité, en ce temps-là comme en tout autre, même pour l'observateur le plus attentif et le plus clairvoyant, de déterminer, ne fût-ce qu'approximativement, le rapport entre le nombre de ces incrédules et celui des croyants; et les expressions vagues des auteurs qui parlent de la situation religieuse du monde contemporain ne nous disent rien que nous ne sachions

déjà. Quand Pline dit qu'une partie des hommes ne tiennent aucun compte des dieux, que l'on se borne à révérer comme une divinité l'aveugle hasard, et Juvénal que, d'après bien des gens, tout dépend du hasard, que ce n'est point un directeur suprême, mais la nature qui règle la marche des choses, dans l'ordre cosmique [1], ou le juif Philon que, dans l'opinion de beaucoup de personnes, tout dans le monde se meut sous l'impulsion spontanée de forces internes sans direction supérieure, que les lois et les mœurs, les droits et les devoirs des hommes, ont été uniquement et exclusivement déterminés par la raison humaine [2], ce ne sont là que des paraphrases inexactes de la doctrine épicurienne, que Tacite aussi oppose, comme l'opinion d'après laquelle le hasard présiderait aux choses humaines, à la foi des stoïciens dans la providence [3]. La croyance à un destin immuable, de la large propagation de laquelle il témoigne aussi bien que Pline, n'exclut nullement la foi dans une providence ; aussi l'école stoïcienne, notoirement, savait-elle unir l'une à l'autre. Chez Plutarque aussi, qui, dans un traité spécial, *De superstitione*, présente la superstition et l'incrédulité comme les deux grandes aberrations, en sens opposé, de la vraie piété, il faut par athées principalement entendre des épicuriens. Il ne fournit aucune indication sur le rapport numérique entre eux et les croyants ; mais, si cet auteur, dont l'esprit religieux touchait de si près à la superstition, dans ses tendances personnelles, n'en regarde pas moins l'athéisme comme le moins nuisible de ces deux genres d'erreur, il n'est guère

[1] Juvénal, XIII, 86.
[2] Philon, tome I, p. 262 Pfeiff.
[3] Tacite, *Annales*, VI, 22.

probable non plus qu'il appréhendât de ses empiétements un danger pour la religion; car, si le matérialisme, avec son point de vue particulier à l'égard des choses de ce monde, s'était avancé d'une manière inquiétante et blessante pour le sentiment de la piété, il est probable que Plutarque ne l'eût pas regardé simplement comme l'effet d'une réaction naturelle contre l'excès de la superstition[1], ni jugé avec tant d'indulgence. La croyance aux dieux était générale et il n'y avait que peu d'hommes reniant Dieu, non-seulement dans l'opinion déjà rapportée de Maxime de Tyr, mais aussi de l'avis d'Apulée, qui dit textuellement : « La masse des ignorants, non initiée à la philosophie, dépourvue de sainteté et de science véritable, pauvre de piété et ne participant pas à la connaissance de la vérité, manque de respect aux dieux, soit en les révérant avec trop d'appréhension, par superstition et par crainte, soit en affectant vis-à-vis d'eux un insolent dédain, par suffisance. Car cette compagnie de dieux, habitant les hauteurs éthérées, loin de tout contact avec les humains, la plupart des hommes les révèrent, quoique ce ne soit pas toujours comme il le faudrait; tous les craignent, parce qu'ils ne les connaissent pas, il est vrai; mais peu d'hommes les renient, et, s'ils le font, c'est par impiété[2]. » D'après cela, le nombre des athées et des matérialistes, ne fût-il pas précisément exigu, ne semblait donc encore, à cette époque du moins, former qu'une faible minorité, relativement à la masse des croyants. Or, cette opinion est, pour le fond, confirmée par Lucien, dont le témoignage est ici d'autant plus de

[1] Plutarque, *De superstitione*, c. XIII.
[2] Apulée, *De deo Socrat.*, éd. Oudendorp, II, 122.

poids qu'il eût été bien plus flatté, sans doute, de pouvoir constater le contraire. Il fait assister les dieux, inquiets de l'avenir de leur culte, à une disputation publique entre un épicurien, qui nie la foi dans la providence, et un stoïcien, qui s'en porte le défenseur et qui subit la plus honteuse défaite. « Mais, » dit alors Mercure, « quel si grand mal y a-t-il donc qu'aussi peu d'auditeurs rentrent chez eux avec cette conviction ? le nombre de ceux qui sont de l'opinion contraire, n'est-il pas grand? ne comprend-il pas la majorité des Hellènes, la multitude et tous les barbares[1]? »

Quelle que fût la multiplicité des élargissements que le monde des dieux de l'antiquité avait subis, par l'admission successive d'une foule de divinités orientales et barbares, les rapports de la foi des croyants dans la divinité n'avaient pas changé. L'accroissement, la multiplication du nombre des personnes divines n'avait pas rendu plus difficile, mais plutôt facilité le commerce avec le monde supérieur à la faiblesse et à la misère humaine, ne pouvant, selon l'expression fort juste de Pline, concevoir la divinité autrement qu'en la résolvant en un nombre infini d'unités fractionnaires. Non-seulement une très-grande majorité, parmi les hommes, ne pouvait encore absolument pas se passer de la foi à une providence exercée par les dieux, mais le besoin de foi de cette majorité demandait et créait continuellement le miracle de rigueur; et ce n'étaient pas seulement les femmes et la multitude, comme le pensait Strabon, qui avaient besoin de légendes et d'histoires miraculeuses. Il est constant que, dans toute l'étendue du domaine de la civilisation gréco-romaine, le monde des an-

[1] Lucien, *Jupiter tragœd.*, vers la fin.

ciens dieux, provenant de la fusion des deux religions, conserva généralement son empire, nonobstant la considération à laquelle étaient, postérieurement, arrivés les nouveaux dieux, et que son autorité sur les âmes, malgré cette promiscuité, ne tardait jamais à se rétablir : voilà ce qui, nous le croyons du moins, ressort également de notre exposé.

Pour terminer, il ne nous reste plus qu'à considérer le culte, dont on ne saurait taxer assez haut l'influence fortifiante et vivifiante, nécessaire pour relever et ranimer la foi. Même une inondation complète de l'Occident par les religions de l'Orient n'eût pu déraciner la croyance aux anciens dieux, tant que leurs cultes, intimement liés à toute la vie publique et privée, dont ils servaient à consacrer et à solenniser tous les moments considérables, et continuant à occuper ainsi qu'à captiver, de toutes les manières, l'esprit, l'âme et l'imagination, persistaient partout dans les formes traditionnelles. Tant que partout les temples, « plus augustes par la présence en personne des divinités qui les habitaient, que distingués par la magnificence des ornements et enrichis d'offrandes[1] », invitaient le monde à la prière ; tant qu'une multitude de solennités et de cérémonies religieuses de toute espèce, telles que sacrifices, processions, visitations en prière, spectacles, ne cessaient de rappeler, avec insistance, au

[1] Minucius Félix, ch. VII.

souvenir des hommes la puissance, la grandeur et la splendeur des dieux, ainsi que les liens existant entre l'humanité et la divinité, il n'était pas possible non plus que la foi s'écartât des chemins que lui traçait une tradition vénérable et séculaire, éprouvés par des générations innombrables comme ceux de la vérité.

Non-seulement la persistance de tous les cultes romains et grecs, jouissant d'une considération majeure, jusque dans les derniers temps de l'antiquité, est un fait incontesté, mais aussi la conservation de cultes obscurs et locaux, ainsi que celle de maintes cérémonies, coutumes et formes devenues inintelligibles avec le temps, est attestée, par des rapports nombreux, pour des pays si divers, qu'avec une vitalité à ce point tenace de la tradition religieuse, un amoindrissement essentiel et considérable du fonds de celle-ci, dans le cours des siècles, paraît inadmissible en général.

Le rituel romain conserva, en grande partie du moins, jusque dans les derniers temps de l'antiquité, des formes originaires d'une époque antérieure aux commencements de l'histoire romaine, et fondées sur les idées que l'on s'était faites des dieux dans la plus haute antiquité, idées qui régnaient dans le Latium longtemps avant que le polythéisme romain y fût débordé par le polythéisme grec. Dans les chants liturgiques, en partie inintelligibles même pour les prêtres[1], qui les entonnaient, année par année, suivant les prescriptions, les dieux étaient invoqués sous les noms, depuis longtemps en désuétude, que leur donnaient les colons primitifs des collines qui s'élèvent au bord du Tibre, et année par année

[1] Quintilien, I, 6, 40.

tout le cérémonial du culte, également originaire d'une haute antiquité, était fidèlement reproduit par ces prêtres, jusque dans ses détails les plus minutieux. Cette durée millénaire des formes du culte, immuables et comme pétrifiées, est le plus clairement mise en évidence par les procès-verbaux des Arvales (*fratres arvales*), les seuls actes de l'espèce, émanant d'une association religieuse, qui se soient conservés[1]. Cette confrérie qui, au temps de l'empire, se composait ordinairement d'hommes de la plus haute noblesse, comprenant les empereurs eux-mêmes, célébrait, au mois de mai de chaque année, en l'honneur de « la grande déesse » (*Dea Dia*), dénomination antique de la déesse de la Terre, cette divinité maternelle qui bénit et prodigue la moisson des blés, une fête de trois jours, pour la bonne venue des semailles commençant à pousser, dans un bois formé d'arbres antiques, que n'avait jamais touchés la cognée, situé sur la route de Campanie, à cinq milles de Rome, et consacré à la déesse.

On mentionne, parmi les solennités du deuxième jour de la fête, que les prêtres, se renfermant dans le temple, y touchaient, à huis clos, certains pots, avec accompagnement de prières et d'allocutions pieuses. Les fouilles les plus récentes, dans le bois sacré des Arvales, ont mis à découvert des tessons de vases de la fabrication la plus grossière, façonnés à la main sans tour, comme il ne s'en trouve ailleurs, dans le Latium, qu'au-dessous du pépérin, c'est-à-dire de la lave des volcans, éteints depuis les temps antéhistoriques, de la chaîne des monts Albains.

[1] Mommsen (*Des Arvales*, dans les *Grentzboten*, 1870, I, p. 161, etc.), auquel est empruntée la majeure partie des renseignements qui vont suivre.

C'étaient là, évidemment, les pots à faire bouillir le grain, du temps où l'on n'en faisait pas encore du pain, mais où on le pilait et le réduisait en bouillie. A une heure plus avancée de la même journée, les prêtres enfermés dans le sanctuaire, après le départ du temple de toutes les personnes n'appartenant pas à leur collége, retroussaient leurs vêtements pour la danse et chantaient ou récitaient une prière à Mars et aux Lares ou Lases, pour détourner la ruine, dans un latin qui devait être déjà quatre siècles avant Cicéron un idiome vieilli, et qui était pour eux tout aussi inintelligible que l'est, de nos jours, le *Kyrie eleison* pour le sacristain; aussi le livre en contenant le texte était-il remis d'avance à chaque prêtre, par les servants. Le texte de cette litanie, conservé dans un procès-verbal, dressé en l'an 218 de notre ère, sous l'empereur Héliogabale, est le plus ancien document connu de la langue latine. Mille ans s'étaient peut-être écoulés alors depuis que les Arvales avaient, pour la première fois, invoqué la *dea Dia* par cette prière. Dans ce millénaire, les plus grandes révolutions avaient changé complétement la face de la terre habitée. D'une bourgade rustique, la ville du Tibre était devenue le centre d'un empire embrassant le monde; la matinée et la méridienne étaient passées pour elle, et le soir approchait. Sur le trône érigé par Auguste, était assis un prêtre du Soleil, originaire de la Syrie, si souvent humiliée et si profondément méprisée. Mais, toujours encore, on entonnait le vieux cantique, aux paroles duquel déjà les anciens rois de Rome avaient prêté l'oreille avec dévotion :

A nous, Lases, venez en aide!
Mars, ô Mars, ne laisse fondre sur tant d'hommes ni la mort, ni la ruine!
Sois rassasié, horrible Mars!

Des cultes locaux, remontant à la nuit des temps, s'étaient maintenus, avec la même ténacité, bravant toutes les influences destructives, dans les autres parties de l'Italie aussi. Ainsi celui de la déesse Cupra, sur la côte du Picénum, à laquelle Adrien encore fit ériger un temple, de Cures à Faléries et de Nortia à Volsinies[1], ainsi que celui d'autres dieux, dont l'autorité, suivant l'observation railleuse de Tertullien[2], comme celle des magistrats municipaux des petites villes, où on les révérait, s'arrêtait aux confins de la banlieue, bien que celle de certaines de ces divinités cependant, telles que Féronie, révérée principalement près de Terracine et du Soracte, s'étendît sur une grande partie de l'Italie[3].

Nous connaissons, principalement par les œuvres de Plutarque et de Pausanias, ainsi que par les inscriptions des monuments, la multitude et la variété vraiment étonnante des cultes locaux, en grande partie aussi datant d'une haute antiquité, souvent bizarres et parfois grossiers, sanguinaires, horribles même, qui persistaient également en Grèce. Un certain nombre d'exemples caractéristiques suffira pour montrer quelle était encore l'exubérante richesse, ainsi que la diversité des cultes grecs, et avec quelle étonnante ténacité s'y maintenaient aussi des traditions remontant à la plus haute antiquité[4]. A Patras, la fête annuelle de Diane Laphrie était célébrée de la manière suivante. Autour d'un autel très-grand, qui

[1] Preller, *Mythologie romaine*, 249, etc.; 561, 1.

[2] *Apol.*, 24; *ad nation.*, II, 8.

[3] Preller, 238, etc.; Henzen-Orelli, Ind., p. 27; Lanciani, *Bull. de I.*, 1870, 26, etc.

[4] Herzberg, *Histoire de la Grèce sous la domination romaine*, II, 477, etc. (en allem.).

servait pour les sacrifices, on plantait en rond des troncs d'arbres verts, de seize coudées de long chacun, et dans l'enceinte de cette clôture on entassait des piles du bois le plus sec, en ménageant, par un terrassement, une ascension commode vers l'autel. Le premier jour avait lieu une procession magnifique, dont la prêtresse virginale de Diane fermait la marche, sur un char traîné par des cerfs. Le second jour était celui du sacrifice, auquel la commune et les particuliers se faisaient un devoir de contribuer à l'envi. Tous les animaux offerts en holocauste, comprenant des oiseaux comestibles, des sangliers, des cerfs, des chevreuils, des loups et des louveteaux, des ours et des oursins, étaient jetés vivants sur l'autel; puis on mettait le feu au bûcher. Si parfois un ours ou quelque autre animal réussissait, par hasard, à se dégager et à rompre le cercle, on l'y ramenait aussitôt, et jamais il n'était arrivé qu'aucun homme fût blessé par un de ces animaux[1].

Dans la même ville, on révérait une image de Bacchus, surnommé le « Justicier du peuple », renfermée dans un écrin qui, d'après la légende, avait été emporté de Troie, lors du sac de cette ville. Neuf hommes, choisis par le peuple parmi les plus notables habitants et autant de femmes, y faisaient le service divin. Dans une nuit à date fixe, lors de la fête du dieu, le prêtre sortait l'écrin du temple. Puis, tous les enfants de la ville se rendaient hors de celle-ci au fleuve Mélique, avec des couronnes d'épis, comme en portaient, d'après la légende, les enfants que, dans l'ancien temps, on immolait en sacrifice à Diane. Ils déposaient les couronnes aux pieds de Diane, se baignaient

[1] Pausanias, VII, 18, 7.

dans le fleuve, ceignaient des couronnes de lierre et se rendaient ainsi au temple de Bacchus[1].

Dans le voisinage du fleuve Crathis, il y avait un sanctuaire de la déesse de la Terre (Gæa), « aux larges mamelles », avec une image en bois de la plus haute antiquité. Les prêtresses étaient tenues à une vie chaste, et on n'admettait, pour cet office sacerdotal, que des femmes n'ayant connu qu'un seul homme. On éprouvait la vérité de leur déclaration par une gorgée de sang de bœuf, et celles qui ne soutenaient pas l'épreuve étaient punies sur-le-champ. Entre plusieurs concurrentes ayant les mêmes titres, le sort décidait[2].

L'image de Diane Orthie à Sparte était, d'après une légende également admise par Pausanias, la même qu'Oreste avait enlevée du temple de la Tauride. La déesse exigeant toujours encore que l'on aspergeât son autel de sang humain, on continuait à fouetter des adolescents jusqu'au sang, près de cet autel. La prêtresse tenait dans ses bras la petite figure en bois de la déesse. Quand les exécuteurs de la flagellation ménageaient un garçon, touchés par sa beauté ou par sa condition, la statue s'alourdissait tellement que celle qui la portait fléchissait aussitôt sous le poids. Plutarque dit qu'on avait, même encore de son temps, vu beaucoup de flagellés mourir sous les coups[3].

A Alée, en Arcadie, des femmes étaient fouettées, d'après une sentence de l'oracle de Delphes, à une fête de Bacchus[4]. A Orchomène en Béotie, le prêtre de Bacchus

[1] Pausanias, VII, 19, 20.
[2] *Ibidem*, 25, 8.
[3] Pausanias, III, 16. — Plutarque, *Lycurgue*, ch. XVIII, 2.
[4] Le même, VIII, 23, 1.



poursuivait, lors de la fête annuelle des Agrionies, un glaive à la main, les femmes, que l'on prétendait issues des filles maudites de Minyas. Il lui était permis de tuer celle qu'il pouvait atteindre, ce qu'avait fait effectivement, au temps de Plutarque, le prêtre Zoïle. Mais le courroux des dieux, excité par cette rage fanatique, frappa non-seulement le meurtrier, qui mourut d'une affreuse maladie, mais toute la ville d'Orchomène, qui n'en eut que dommages et préjudice; aussi les habitants enlevèrent-ils le sacerdoce à la famille de Zoïle, et le conférèrent-ils désormais par élection[1]. A Alphéon, en Arcadie, on révérait, avec plus de ferveur que toute autre divinité, Minerve qui, d'après la légende de l'endroit, y était née de Jupiter et y avait été élevée. Or, avant la grande fête annuellement célébrée en l'honneur de la déesse, les habitants y offraient un sacrifice et adressaient des prières au héros Myiagre, c'est-à-dire chasse-mouches, afin de ne pas être incommodés par les mouches, pendant la fête[2]. Dans la localité voisine de Titane, il y avait un temple d'Esculape, très-fréquenté par des malades, qui trouvaient des logements dans le voisinage. Dans l'enceinte du mur qui bornait le rayon du temple, s'élevaient de vieux cyprès. De l'image du dieu on ne voyait que la tête, les mains et les pieds; tout le reste était couvert d'une tunique de laine et d'un manteau. Une statue d'Hygiée, placée à côté, était toute couverte de cheveux, que les femmes se coupaient pour en faire hommage à la déesse, ainsi que de bandes de tapis babyloniens. Dans le voisinage il y avait un autel des vents, auxquels le prêtre offrait, chaque année, un sacrifice

[1] Plutarque, *Qu. Gr.*, 38. — Herzberg, *l. c.*, 259.
[2] Pausanias, VIII, 26. 4.

pendant la nuit, en ayant soin de jeter en même temps, avec mystère, des victimes dans quatre fosses, pour modérer la fureur des vents, et d'accompagner cet acte du chant des mêmes exorcismes dont avait déjà, disait-on, fait usage Médée, l'antique magicienne[1]. Près de Trézène, il y avait, dans le voisinage du temple des Muses, un autel du Sommeil, auquel les gens y offraient des sacrifices, en même temps qu'aux Muses, le Sommeil étant, disaient-ils, de tous les dieux le plus cher aux Muses. Mais le culte principal de Trézène était celui d'Hippolyte, fils de Thésée, qui y avait un temple, somptueux comme tout ce qui était compris dans son ressort. Cependant les gens de Trézène niaient qu'Hippolyte eût péri traîné par ses chevaux; ils affirmaient, au contraire, son ascension au ciel, où il serait encore visible dans la constellation du conducteur de char. L'office du prêtre affecté à son culte était viager; chaque année on célébrait une fête en son honneur, et de plus il était d'usage que chaque vierge, avant de se marier, se coupât une boucle, pour lui en faire hommage, et la déposât dans son temple[2].

Ainsi, tout ce que nous savons de l'état religieux de la Grèce, jusqu'à la fin du deuxième siècle et de temps postérieurs même, concourt à l'impression que les anciens cultes indigènes n'y avaient subi aucun préjudice ni changement essentiel, par suite de l'intrusion des nouveaux cultes étrangers. Et cependant le service des divinités égyptiennes, Isis, Osiris et Sérapis, introduit depuis l'époque des successeurs d'Alexandre le Grand, était extrêmement répandu, et considéré hautement, sur

[1] Pausanias, II, 11, 6; 12, 1.
[2] *Ibidem*, II, 31, 5; 32, 1.

le continent comme dans les îles de la Grèce[1]. Or, bien que le culte de Mithras soit le seul des autres cultes orientaux dont on y ait, jusqu'à présent, retrouvé des traces certaines, à Athènes et à Théra[2], les plaisanteries de Lucien, sur le mélange bigarré de la société des dieux, font supposer néanmoins que bien d'autres dieux de l'Orient encore avaient trouvé des adorateurs, en Grèce; d'ailleurs Bendis, Anubis, Mithras, etc., n'assistent-ils pas à cette disputation sur la providence, dont il met la scène à Athènes? On peut admettre que les cultes de dieux étrangers devaient s'y être multipliés, au moins dans les ports très-fréquentés tels que Corinthe, tandis que, dans l'intérieur du pays, tombé dans l'abandon et presque entièrement privé de l'avantage des relations internationales, les anciens cultes ont dû, naturellement, conserver un empire plus ou moins exclusif.

Ce qui n'est pas moins certain que la persistance d'innombrables cultes italiens et grecs d'ancienne date, dans ces temps de promiscuité, c'est que la participation régulière au service divin était partout générale, et que l'omission complète de la pratique des dévotions d'usage choquait, ou du moins frappait comme une singularité. A Athènes, le philosophe Démonax vit même des accusateurs s'élever contre lui, parce qu'on ne le voyait jamais sacrifier et que, seul, il ne s'était pas fait initier aux mystères d'Éleusis; cependant, il sut conjurer l'orage dont ils le menaçaient dans l'assemblée du peuple, où bien des gens avaient déjà ramassé des pierres, qu'ils étaient prêts à lancer contre lui[3]. L'accusateur d'Apulée, Sicinius Émilien,

[1] Herzberg, II, 267, etc.; 485.
[2] Preller, *Mythologie romaine*, 757.
[3] Lucien, *Démonax*, 11.

avait reçu à Oea, pour son irréligion manifeste, le surnom de Mézence, « le contempteur des dieux » de l'*Énéide* de Virgile. Jamais il n'avait adressé une prière à un dieu, ni mis le pied dans un temple, et, passait-il devant un sanctuaire, il ne pensait même pas à faire acte de dévotion, en y envoyant un baiser de la main. Même aux dieux du pays, qui l'habillent et le nourrissent, il se garde, dit Apulée, de payer le tribut d'une partie de sa récolte ou des prémices de son troupeau ; sur sa terre, il n'y a ni sanctuaire, ni bois sacré, ni la moindre place consacrée aux dieux ; ceux qui y ont été assurent même que, dans toute l'étendue de son domaine, on ne rencontre pas une pierre aspergée d'essences, pas une branche d'arbre ornée de couronnes[1]. Les progrès du christianisme, dans la province du Pont, devinrent, ainsi que le rapporte Pline le Jeune dans sa lettre connue à Trajan de l'an 112, surtout sensibles par l'observation du fait que les temples, ceux de la ville d'Amisus et des localités voisines les premiers sans doute, avaient été presque désertés, que l'on omettait la célébration des fêtes consacrées, et que la demande d'animaux pour les sacrifices avait cessé presque entièrement. Cependant, cet état de choses, aussi surprenant qu'inquiétant, au point de vue des idées de Pline, subit une amélioration, par suite des mesures qu'il prit contre les chrétiens[2]. On peut essayer de se faire une idée de l'énorme consommation d'animaux, pour les sacrifices, qui devait se faire dans tout l'empire romain, par ce renseignement de Suétone[3] qu'en témoignage de l'allégresse gé-

[1] Apulée, *Apol.*, éd. Oudend., II, p. 518, etc.
[2] Pline le Jeune, *ad. Traj.*, 96, 10. — Mommsen, *Hermès*, III, 50, 3.
[3] *Caligula*, ch. XIV.

nérale, causée par l'avénement de Caligula à la direction du gouvernement, il y en eut, en moins de trois mois, plus de 160,000 d'immolés sur les autels, dans la ville de Rome seule, bien entendu.

Ce qui, au milieu de cette multitude de pierres conservées, avec les inscriptions qu'elles portent, résulte notamment de ces pierres, c'est que la piété des fidèles continuait, sans relâche, à témoigner de sa constante ferveur, par la construction et l'entretien de temples, qu'elle se plaisait en outre à orner d'images des dieux, ainsi qu'à pourvoir de dons, d'offrandes et de fondations de toute espèce. Même au temps que l'on a pris l'habitude de considérer comme celui de la plus profonde décadence de la religion, Lucrèce écrivait[1] que la crainte, inspirée par la foi religieuse et l'adoration des dieux, était toujours encore enracinée dans les esprits des hommes, faisait surgir de nouveaux temples sur tout l'orbe terrestre, et les remplissait, aux jours de fête, de nombreux visiteurs. On ne saurait, certainement, voir une preuve du déclin général de la foi dans le fait qu'à une époque de bouleversements incessants et de la plus terrible espèce dans l'État, sur la multitude de temples et de sanctuaires qu'il y avait à Rome, une partie fut ruinée à tel point que des particuliers purent, même sans y avoir le moindre droit, prendre possession des terrains sur lesquels ils étaient bâtis[2]; et si le nombre total des bâtiments de l'espèce ayant besoin de réparations, et effectivement restaurés par Auguste, en l'an de Rome 726, correspondant à l'an 28 avant Jésus-Christ, s'élevait à 82[3], on peut se demander s'il y a

[1] V, 1161 à 1168.
[2] Marquardt, *Manuel*, IV, 75.
[3] Mommsen, *R. G. D. A.*, p. 58.

lieu de regarder ce chiffre comme faible ou fort, proportionnellement à l'ensemble de ce qui existait d'édifices pareils.

De l'énorme quantité de bâtiments, de donations et de fondations affectés, sur les deniers des particuliers, aux usages du culte, et que des inscriptions de l'Italie et de toutes les provinces nous font connaître, une partie doit, sans doute, son origine à des mobiles autres que ceux de la religion ; mais il y a tout aussi peu de raison de douter que la grande majorité de ces offrandes et dons pieux aient été faits, par les donateurs, pour mériter la grâce des dieux, la conserver, ou tranquilliser des consciences timorées ; car beaucoup de ces dons, aux termes des inscriptions qui les mentionnent, ont eu pour objet l'accomplissement d'une vision, d'un ordre, ou d'un avertissement de la divinité, donné en songe[1]. On peut admettre, d'après ces témoignages, que, dans tout l'empire romain, une très-grande partie des temples ont été construits aux frais de particuliers qui, de plus, affectaient même, quelquefois, un capital supplémentaire à l'entretien du bâtiment[2]. En Italie notamment, où du temps d'Appien, c'est-à-dire sous Antonin le Pieux, les temples les plus riches, après celui de Jupiter Capitolin, étaient ceux d'Antium, de Lanuvium et de Tibur, ainsi que le temple de Diane à Aricie[3], les municipaux aisés rivalisaient avec leurs compatriotes arrivés aux grandeurs à Rome, les pa-

[1] Voir, par exemple, Orelli, 1344 et 1790.

[2] Comme, par exemple, dans Henzen, 5681, l'affectation de 100,000 H S à un temple de Vénus la Chauve (?) dans l'Eifel, en l'an 124 après Jésus-Christ.

[3] Appien, *B. C.*, V, 24

trons et autres protecteurs de leurs villes[1], à témoigner de leur munificence et de leur attachement pour le lieu de leur origine avant tout, en y pourvoyant aussi dignement à la dotation des édifices sacrés. Ainsi, par exemple, un certain P. Lucilius Gamala fit ériger à Ostie, au temps d'Auguste, un temple de Vulcain, et reconstruire à neuf les temples de la Fortune, de Cérès et de l'Espérance[2]; un couple d'Assises fit bâtir un temple de Castor et Pollux, à ce qu'il paraît, en y joignant les statues de ces dieux; dans l'île de Malte, un particulier dépensa, pour la construction d'un temple d'Apollon en marbre, la somme de 110,792 1/2 sesterces, et ainsi de suite[3]. Cependant, les grands propriétaires ne négligeaient pas non plus de prendre soin des temples ruraux, situés sur leurs domaines : ainsi Pline le Jeune agrandit et embellit, en le restaurant, un temple délabré de Cérès, sur une de ses terres.

Outre les constructions nouvelles de bâtiments entiers, ainsi que les restaurations et l'achèvement de sanctuaires tombés en ruine[4], des inscriptions, gravées sur pierre, mentionnent, en très-grand nombre, des offrandes et des réparations de certaines parties et de bâtisses distinctes, de toute espèce, telles qu'autels, cuisines pour l'apprêt des sacrifices[5], colonnes, frontons, parquets, ornements, etc., avec d'autres donations et fondations à pareilles fins. Les dons d'images des dieux, souvent très-précieuses, faits

[1] Orelli, 781 (Ummidia Quadrata). — Voir aussi ce qui a déjà été dit au tome I des fondations de Pline le Jeune, de Cléandre, etc.

[2] Mommsen, *Rapports de la Société saxonne*, 1849, 296.

[3] Henzen-Orelli, 6124, 6126.

[4] Exemples : Orelli, 1515; Henzen, 5669, etc.

[5] *I. R. N.*, 5435 (Sulmo).

aux temples, étaient surtout fréquents. Ainsi par exemple, une prêtresse, à Eclanum, donna une statue d'argent de la Félicité [1]; un officier, à Formies, légua une somme de 100,000 sesterces (27,187 fr. 50), qui fut employée à la confection d'un char de procession pour la déesse Minerve, et de tous les accessoires, auxquels on affecta cent livres romaines, soit 32,750 grammes d'argent [2]. Au sujet de la disposition testamentaire d'une dame, ordonnant l'érection d'une statue de dieu de cent livres, avec la signature de la testatrice, dans un temple de sa ville natale, on souleva la question si les héritiers auraient la faculté de livrer une figure en bronze, ou seraient tenus de faire faire une statue d'argent ou d'or. Le célèbre jurisconsulte Cervidius Scévola, précepteur de Septime Sévère, considérant qu'il n'y avait, dans ce temple, que des offrandes d'argent et de bronze, décida qu'il y avait lieu de fournir une statue d'argent [3]. D'autres dévots faisaient au moins dorer les images des divinités révérées, soit la statue tout entière, ou certaines parties seulement comme, par exemple, les pieds, mais particulièrement le visage ou la barbe [4] : ainsi, à Corsinium, « une servante de la grande mère s'avisa une fois de faire raccommoder et dorer la grande mère, ainsi que de faire dorer les cheveux d'Attis et raccommoder Bellone [5]. » Ou bien, on dotait les images des dieux, selon sa fortune, de leurs attributs, ou de toute sorte de bijoux et d'objets précieux. Ainsi quelqu'un fit faire de ses deniers, dans un temple, sui-

[1] Mommsen, *Inscriptiones regni neapolitani*, 1092.
[2] *Ibid.*, 4093.
[3] *Dig.*, XXXIV, 3, 38, § 2.
[4] Perse, II, 55; éd. Jahn, p. 134.
[5] *I. R. N.*, 5434.

vant l'inspiration d'un songe, un serpent, celui d'Esculape probablement[1]. A Ariminum, un augustale ordonna, par testament, l'érection d'une statue du père Bacchus, pourvue d'un collier d'or de trois onces, d'un thyrse et d'un gobelet d'argent de deux livres et demie[2]. A Reïes (Riez, dans le midi de la France), un couple offrit à Esculape, en accomplissement d'un vœu, pour remercier le dieu des effets extraordinaires de sa puissance, éprouvés par ces époux, une statue en bronze du dieu du sommeil (peut-être les avait-il délivrés de la torture de l'insomnie) et quelques objets de prix, tels qu'une chaîne d'or, formée de petits serpents, et des tablettes d'argent pour écrire[3]. Dans un lieu non déterminé une matrone offrit, en l'honneur de sa petite-fille, à la déesse Isis un objet consistant en une statue, ou quelque autre offrande, du poids de 112 livres 2/3 en argent, plus une parure en perles, émeraudes et autres pierres précieuses pour la tête, la gorge et d'autres parties du corps, comprenant entre autres, d'après un relevé : deux émeraudes et deux perles pour les oreilles, deux bagues de diamants pour le petit doigt, une d'émeraudes et de pierres diverses avec une perle, pour le doigt suivant, une émeraude en bague pour le doigt du milieu, et huit pierres précieuses taillées en cylindres, pour les souliers[4]. Il arrivait souvent aussi que l'on donnât aux temples des statues de dieux autres que ceux auxquels ils étaient consacrés[5], et que l'on fît, avec une application plus générale, des donations non relatives

[1] *I. R. N.*, 6314.
[2] Orelli, 1484 ; plus exactement Tonini, *Rimini*. p. 331, 4.
[3] *Ibid.*, 1572.
[4] *Ibid.*, 2510.
[5] Exemple : Pline le Jeune, *Lettres*, III, 6.

au culte même, mais destinées à pourvoir à l'embellissement des temples, à ce qui pouvait en rehausser la magnificence, ou en accroître les trésors : ainsi un citoyen de Rhegium légua au temple d'Apollon de sa ville natale un livre en parchemin, dans une cassette d'ivoire, et dix-huit tableaux [1]. Les prêtres et les servants des temples n'étaient pas oubliés non plus, dans ces libéralités. Scévola, interprétant la disposition testamentaire d'une dame, qui ordonnait à ses héritiers de donner 10 deniers « au prêtre, au gardien et aux autres affranchis » d'un temple désigné, le jour où se tenait une foire annuelle, qu'elle avait instituée près de ce temple, conclut à ce que ce legs fût considéré et servi comme une rente annuelle [2].

Rien dans tout le culte ne contribuait, indubitablement, d'une manière aussi puissante et en même temps aussi constante, à l'entretien et à l'affermissement de la foi que l'adoration des images, la contemplation de la divinité présente dans l'image, capable de s'emparer irrésistiblement même des âmes rebelles ou vacillantes, la possibilité d'adorer la divinité en personne et de communiquer en quelque sorte face à face avec elle [3]. Bien qu'une partie des philosophes, comme Sénèque, repoussât le culte des images, d'autres, comme Maxime de Tyr, faisaient valoir, avec beaucoup de raison, que la faiblesse de la nature humaine, aussi distante de la divinité que la terre du ciel, avait, pour comprendre la divinité, besoin de signes frappant les sens, et dont bien peu d'hommes pouvaient se passer. Il ajoutait que, de tous les symboles si divers des

[1] *I. R. N.*, 5.
[2] *Digeste*, XXXIII, 1, 20, § 1.
[3] Zeller, III, 1, 292.

êtres divins, en usage chez les différents peuples, le plus digne était la figure humaine, comme étant la plus semblable à Dieu [1]. Il n'est pas besoin de témoignages pour nous figurer comment la foi naïve des masses transformait, instinctivement et sans s'en douter, dans leur esprit, l'image en le dieu même. Les dévots, venus pour faire leurs prières, s'arrangeaient avec le servant du temple pour être placés le plus près possible de l'oreille de l'idole, afin d'être mieux entendus [2], et lui adressaient ainsi, en chuchotant, les prières et les vœux dont ils désiraient garder le secret [3] ; ils attachaient les tables de cire, sur lesquelles étaient consignés leurs vœux, aux genoux de l'idole, pour que le dieu n'oubliât pas la chose qui leur tenait à cœur [4], et il leur arrivait aussi, quand leurs prières n'étaient pas exaucées, de faire pâtir les images de leurs accès de colère. On proférait alors des imprécations et des menaces contre les dieux tout aussi bien que depuis, dans la chrétienté, contre les saints [5]. Les gens de la campagne, par le mauvais temps, et les navigateurs, à l'approche de la tempête, pestaient contre Jupiter [6]. On ne se contentait même pas toujours de jurons. De même que les anciens Arcadiens rossaient leur dieu Pan, quand ils revenaient de la chasse les mains vides, que le lazzarone de Naples invective et foule aux pieds les saints dont il est

[1] Maxime de Tyr, *Diss.*, VIII.
[2] Sénèque, *Lettres*, 41, 1.
[3] Jahn, *ad Pers.*, II, 4, etc.
[4] *Interpretes ad Juvenalem* (X, 55), et *ad Apul. Apol.*, p. 515, Oudend.
[5] Ruckert, *Histoire de la civilisation du peuple allemand*, II, 196, etc. (en allem.).
[6] Épictète, *Diss.*, III, 4, 7.

mécontent, que l'Espagnol jette sa *virgen* dans l'eau[1], le désespoir et la rage de la douleur poussaient aussi, du temps de l'empire romain, à maltraiter les images des dieux. Quand, après les premières nouvelles inquiétantes de la maladie de Germanicus, le bruit de sa convalescence se répandit à Rome, tout le monde, malgré l'heure avancée du soir, se porta en foule, avec des lumières et des animaux pour les sacrifices, au Capitole, et l'on força presque les portes du temple, chacun ne croyant pouvoir assez promptement s'acquitter de son vœu. Le jour de sa mort, au contraire, des pierres furent lancées contre les temples, les autels des dieux renversés, les lares de la maison même jetés dans la rue, par maintes gens[2].

Il n'est guère possible de déterminer au juste jusqu'où la foi populaire, dans sa grossièreté, était capable de poursuivre et de porter l'identification de l'image avec la divinité. Ce qui excita à un si haut point l'indignation de Sénèque, lors d'une visite d'occasion qu'il fit au Capitole[3], ce furent et les vieilleries du rituel et la puérilité, incompréhensible pour ce philosophe, d'une foi qui prenait l'image pour la divinité même. Or les manifestations de cette foi n'étaient certes guère plus étranges ni plus risibles que celles dont il a été fait mention jusqu'à présent. D'après l'antique coutume religieuse, les services de plusieurs personnes étaient affectés au culte des dieux du Capitole; Jupiter y avait son licteur attitré, un serviteur pour dire

[1] Mayer, *Naples et les Napolitains*; Meiners, *Histoire de toutes les religions*, I. 182; Schœmann, *Antiquités grecques*, II, 167 (tous les trois en allemand).

[2] Suétone, *Caligula*, ch. v, etc.

[3] Sénèque dans saint Augustin, *Civ. Dei*, VI, 10; éd. Haase, III, p. 426; voir aussi Preller, *Mythologie romaine*, 128, 1.

les heures de la journée, un autre pour l'oindre. De même que ce dernier ne faisait que simuler cette opération, en agitant ses bras dans l'air comme un pantomime, de même les servantes des temples de Junon et de Minerve ne faisaient également que gesticuler des mains, comme pour coiffer ces déesses, pendant que d'autres servantes leur présentaient le miroir. Les gens, au contraire, qui invitaient les dieux à comparaître en justice à leurs termes, leur soumettaient leurs requêtes et leur exposaient leurs affaires, étaient évidemment des suppliants, qui priaient la divinité de leur porter secours. Sénèque vit même au Capitole des femmes qui, se croyant, sur la foi de songes probablement, aimées de Jupiter, s'y étaient assises, pour attendre la signification de la volonté du dieu. Comme toute adoration d'images, dans sa forme la plus humble, celle du temps qui nous occupe avait donc aussi pris le caractère d'une grossière idolâtrie.

Ainsi, les croyances du polythéisme suffisaient toujours encore, à cette époque de l'antiquité, aux besoins religieux du genre humain, en affectant, pour répondre à la diversité infinie des directions qui s'y manifestent, ainsi qu'aux innombrables gradations du développement de la conscience spirituelle, une diversité de formes tout aussi grande. Quel que fût le contraste de la foi d'un Plutarque et d'un Marc-Aurèle à celle des marins et des paysans s'exhalant en jurements contre Jupiter, par le gros temps, les uns et les autres n'en croyaient pas moins fermement aux mêmes dieux, à leur puissance et à leur sollicitude pour l'humanité, et la différence entre les formes les plus disparates de la foi du temps n'était pas plus grande qu'entre l'intelligence la plus haute et la plus vulgaire des choses divines, au sein du christianisme.

CHAPITRE II.

Le Monothéisme.

---

§ 1. — *Le monothéisme en général et le judaïsme.*

Le monothéisme opposé au polythéisme. — Différence entre la position du judaïsme et celle du christianisme à l'égard du polythéisme. — Dispersion des juifs dans l'ancien monde. — Établissements formés par eux dans les pays d'Orient, en Italie et dans les pays d'Occident. — Position des juifs dans l'État et dans la société. — La haine des juifs. — Puissance d'attraction du judaïsme. — Ils jouissent de la liberté religieuse sans être gênés dans leurs conversions jusqu'au règne d'Adrien.

La force expansive du polythéisme rencontra une barrière dans l'esprit sévèrement exclusif et intolérant des religions basées sur le monothéisme, avec lesquelles il n'y avait pas de composition possible. Ce qu'il y avait de plus haut et de plus sacré pour ceux qui professaient la croyance aux dieux, le judaïsme comme le christianisme le condamnait comme abominable, exécrable et entraînant la perdition des âmes. Chez les juifs, dit Tacite [1], tout ce qui est sacré pour nous est impie, tout ce que nous regardons

[1] *Hist.*, V, 4.

comme impur, licite en revanche. Les dieux que priaient les gentils étaient, pour les juifs, des idoles mortes ou des esprits malins (démons)[1]. Aux yeux d'une religion qui ne parvenait à saisir la divinité que sous une multiplicité et une diversité infinies de formes, la négation de tout ce qui est divin constituait souvent, en apparence, le fond essentiel du christianisme, ce qui en faisait considérer les doctrines comme blasphématoires et athées. Les chrétiens et les athées étaient, pour ceux qui croyaient aux dieux, des ennemis de leur foi également détestés, placés sur la même ligne et souvent confondus sous la même dénomination[2].

Les deux religions basées sur le monothéisme n'entrent en considération pour nous, comme sujet d'examen, qu'en raison du contraste et des rapports d'influence mutuelle qui existaient entre elles et le paganisme. Il est indispensable, pour l'essai d'un rapprochement qui puisse donner un aperçu général de la situation religieuse de l'empire romain, dès les premiers temps de celui-ci, d'indiquer la position qu'elles avaient dans cet empire, embrassant le monde, et les circonstances capitales qui favorisèrent ou entravèrent les progrès de leurs doctrines. Cependant on ne pourra, dans ces considérations, qu'effleurer les points les plus saillants des phénomènes qui se rapportent à un pareil sujet.

Les rapports de la situation des deux religions, fondées

[1] Voir, sur les croyances populaires des juifs et ce que Philon pensait du paganisme, Zeller, *Histoire de la philosophie*, III, 2, 298, et Selig Cassel, article *Juifs* (historique), dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, p. 20, etc.

[2] Lucien, *Alexandre*, 25 et 37; Saint-Justin mart., *Apol.*, I, 6, 13; Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 16.

sur la croyance à un seul dieu, vis-à-vis du polythéisme, étaient très-différents. Quoique toutes les deux fussent unanimes, dans la condamnation absolue et sans restriction du paganisme, le christianisme seul avait, par le fait, une attitude hostile à l'égard du paganisme. Le judaïsme, « religion admirablement organisée pour la défense, mais qui n'avait jamais eu de destination conquérante[1] », s'isolait plutôt qu'il ne cherchait à s'étendre aux dépens du paganisme. Les communes juives, répandues partout et étroitement unies entre elles, ne laissèrent pas, il est vrai, que d'exercer une certaine attraction sur le paganisme, mais sans jamais porter à celui-ci aucun préjudice qui pût en faire paraître l'existence comme menacée, et, malgré les froissements et les conflits qui eurent lieu dans l'occasion, le judaïsme vivait en général avec le paganisme sur un pied de paix. Le christianisme, au contraire, depuis le commencement, entra en scène, avec la pleine conscience de sa mission conquérante universelle dans l'histoire, et déclara au paganisme une guerre à outrance et à mort. Dès ses premiers débuts, de si faible apparence, alors que son importance future ne pouvait être que bien vaguement soupçonnée, l'opposition dans laquelle il s'était mis avec le monde et qui semblait le fond essentiel de sa nature, était interprétée comme « de la haine pour le genre humain », à laquelle ceux qui croyaient en être l'objet répondaient, de leur côté, par une haine implacable. Plus la lutte dura, plus la religion encore dominante et en possession de la puissance temporelle sentait le terrain se dérober sous ses pieds, plus aussi cette hostilité s'accrut. Depuis la fin du deuxième siècle

[1] Gibbon, *Hist.*, vol. II, ch. xv.

ou le commencement du troisième pour le moins, quand le flot montant du christianisme, après avoir inondé les couches inférieures de la population, gagna de plus en plus aussi les régions plus élevées de la société, on vit se répandre, parmi les partisans de l'ancienne foi, la tendance à rapporter la cause de tous les malheurs publics et de toutes les grandes calamités à la colère qu'éprouvaient les dieux du déclin progressif de leur culte, ainsi qu'à rendre le christianisme et tous ceux qui le professaient responsables de ce courroux. Le Tibre avait-il débordé de son lit, le Nil ne s'était-il pas répandu sur les campagnes, le ciel s'obstinait-il à refuser la pluie, y avait-il un tremblement de terre, la famine ou une épidémie venait-elle à se déclarer, on entendait aussitôt retentir le cri : Les chrétiens aux lions[1] ! L'évêque Pothin, un vieillard, expira à Lyon, sous Lucius Vérus, martyr des mauvais traitements qu'il eut à souffrir de tout le peuple, chacun étant frappé de l'idée que ce serait pécher grandement et faire acte d'impiété de ne pas s'associer à cet acte de violence brutale, ainsi que de la crainte d'encourir, en s'abstenant, le châtiment de ses dieux[2]. Plus le temps marchait, plus on s'attachait à l'idée qu'une décadence générale du genre humain avait commencé, avec l'apparition du christianisme dans le monde[3]. Mais aussi, comme il fut prompt à venir, cet autre temps où l'on se mit à considérer les erreurs des juifs et des païens comme la cause de la colère divine, et qu'ils se virent accusés,

[1] Tertullien, *Apol.*, ch. XXXVII, XL. — Voir aussi Gieseler, *Hist. ecclésiastique*, I, 1[4], 253, et Tzschirner, *Chute du paganisme*, 484, etc, (en allem.).

[2] Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 31.

[3] Voir, par exemple, Arnobe, *Adv. gentes*, I, 1.

à leur tour, des mêmes maux et des mêmes calamités dont les chrétiens passaient auparavant pour être les auteurs[1] !

La dispersion des juifs, dans tout le monde ancien, a été extrêmement utile à la propagation du christianisme, au début. Cette dispersion avait commencé de bonne heure, et était déjà très-avancée dans les premiers temps de l'empire. Strabon dit qu'il y avait, déjà de son temps, une juiverie dans chaque ville, et qu'il ne serait pas facile de trouver de par le monde un endroit où cette race n'eût pénétré et réussi à se maintenir[2]; Josèphe[3], qu'il n'y a pas sur la terre un peuple chez lequel ne vivent pas aussi des juifs. Les *Actes des apôtres* mentionnent, comme juifs et affiliés à ceux-ci, des gens de tous les pays sous la voûte du ciel, écoutant les apôtres parler dans toutes les langues à Jérusalem : des Parthes, des Mèdes, des Élamites, des habitants de la Mésopotamie, de la Cappadoce, du Pont, de l'Asie mineure, de la Phrygie, de la Pamphylie, de l'Égypte, de Cyrène, de Rome, de la Crète et de l'Arabie[4]. Le roi Hérode Agrippa, énumérant, dans une lettre à Caligula, les pays où se trouvaient des colonies juives, nomme l'Égypte, la Phénicie, la Syrie, la Célésyrie, la Pamphylie, la Cilicie, la majeure partie de la province d'Asie jusqu'à la Bithynie et aux côtes des baies intérieures situées le plus au fond de la mer Noire; puis en Europe, la Thessalie, la Béotie, la Macédoine, l'Étolie, l'Attique, Argos, Corinthe, la majeure partie et les meilleurs districts du Péloponnèse; parmi

[1] *Nov. Theod.*, titre III, § 8 (décret de 438).
[2] Strabon dans Josèphe, *A. J.*, XIV, 7, 2.
[3] Josèphe, *B. J.*, II, 16, 4.
[4] *Actes des apôtres*, 2, 5 à 11.

les îles, l'Eubée, Chypre et la Crète; enfin, les pays au-delà de l'Euphrate et la Libye[1].

Hors de l'empire romain, les pays situés entre l'Euphrate et le Tigre, notamment, avaient une forte population juive[2], et après la répression des dernières tentatives d'insurrection nationale en Palestine, la Babylonie devint pour les juifs le centre d'une nouvelle vie, qui se répandit de là sur toutes les parties de l'ancien empire des Perses. En Arabie aussi, des renseignements de source juive, byzantine et arabe, offrent beaucoup de traces de ramifications étendues de ce mouvement juif. Dans les limites de l'empire romain, la population juive, celle de la Palestine à part, paraîtrait avoir été le plus dense en Asie mineure et en Syrie[3]; dans la population d'Antioche surtout, la colonie juive, qu'y avait déjà établie Séleucus Nicator, formait un contingent très-considérable[4]. Le roi Antiochus le Grand avait aussi, déjà, transplanté de la Mésopotamie en Asie mineure deux mille familles juives, pour avoir, en Lycie et en Phrygie, un noyau de population brave et sur lequel il pût compter[5]. Une ou deux des synagogues de communautés extérieures, à Jérusalem, appartenaient aux juifs d'Asie et de Cilicie[6]. L'Ionie, où saint Justin a pris Éphèse[7] pour scène du dialogue avec le juif Tryphon, la Cappadoce, avec sa capitale Meschag, et la Cilicie, avec Tarse, sont connues comme siéges de communes juives. Des contributions pour le temple, qui devaient être envoyées

[1] Philon, *Legat. ad Gajum*, p. 587 *M.*
[2] Dion Cassius, LXVI, 4.
[3] Philon, *in Flaccum*, 582, *M.*
[4] Renan, *les Apôtres*, p. 223.
[5] Josèphe, *A. J.*, XII, 3, 4.
[6] *Actes des apôtres*, 6, 9.
[7] *Ibidem*, 19, 8 à 20.

d'Apamée, en Bithynie, à Jérusalem, le préteur Cn. Flaccus, par suite de sa défense d'exporter de l'or, frappa publiquement de saisie, en l'an 62 avant Jésus-Christ, près de cent livres d'or; mais cette somme n'en représentait probablement pas le produit total; des sommes moindres, provenant de la même taxe, furent confisquées à Laodicée, à Adramyttium et à Pergame[1]. A Antioche, en Pisidie, de même qu'à Iconium, en Lycaonie, saint Paul prêcha dans les synagogues[2]. En Arménie aussi les juifs étaient nombreux.

Parmi les îles grecques, on nomme celles de Crète et de Mélos comme siéges de populations juives aisées, lesquelles, sous Auguste, soutinrent de la manière la plus large un prétendant qui se fit passer pour le prince Alexandre, assassiné par Hérode[3]. La seconde femme de Josèphe était une juive de la Crète, de très-noble famille et de parents très-considérés dans le pays[4]. Dans l'île de Chypre aussi, où la commune de Salamine, notamment, est connue par les *Actes des Apôtres*, les juifs étaient nombreux, jusqu'à l'an 116; mais depuis les horreurs commises dans l'insurrection de cette époque, il leur fut défendu de jamais remettre les pieds dans cette île[5]. En Grèce et en Macédoine, les communes d'Athènes, de Corinthe, de Thessalonique, de Béroé et de Philippes sont également connues par les *Actes des Apôtres*[6]. Deux édits adressés

[1] Cicéron, *pro Flacco*, c. XXVIII; inscription juive à Smyrne dans le *Corpus I. G.*, 9897.

[2] *Actes des apôtres*, 13, 14; 14, 1.

[3] Josèphe, *A. J.*, XVII, 12, 1; *B. J.*, II, 7, 1.

[4] Le même, *Vie*, 76.

[5] Dion Cassius, LXVIII, 32.

[6] Inscriptions judaïques à Égine (*C. I. G.*, 9894), Patras (9896), Athènes (9900).

par Arcadius, en 397, et par Théodose le Jeune, en 412, au préfet de l'Illyricum, qui comprenait alors la Macédoine et la Dacie, défendent d'y inquiéter les juifs et de les troubler dans leurs synagogues[1]. Avant Théodose II, qui les bannit de Constantinople, ils y avaient leur synagogue sur la place des Chalcopraties, ainsi nommée d'après leurs usines[2]. Ils se répandirent aussi, de bonne heure, sur les côtes septentrionales de la mer Noire. Outre une commune juive d'Olbie[3], on en connaît deux en Crimée par des inscriptions : celle de Panticapée, qui florissait vers l'an 89 de notre ère[4], et celle d'Anapa, qui existait déjà en 42 avant Jésus-Christ[5]. Dans les actes d'émancipation d'esclaves de ces localités, rédigés en grec, on fait pour condition que les affranchis restent fidèles au judaïsme. En outre, on a récemment découvert dans le voisinage de Dschoufoutkalé (Judenbourg) et de Baktschi-Seraï, à un cimetière planté d'arbres antiques, un certain nombre de pierres tumulaires avec des inscriptions hébraïques, dont les plus anciennes paraissent remonter aux années 6 et 30 de notre ère[6]. D'après une ancienne tradition, il doit y avoir eu, dans la seconde moitié du quatrième siècle, une immigration en masse de juifs grecs

[1] *Cod. Theodos.*, XVI, 8, 12 et 21.

[2] Voir Cassel, article *Juifs* dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, p. 53.

[3] Stephani (*Parerga archæol.*), dans le *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1860, I, p. 246.

[4] *C. I. G.*, II, add., p. 1005, n° 2114; voir aussi p. 1006, n° 2126, et p. 1008, n° 2131.

[5] Stephani, *l. c.*, p. 244, etc.

[6] Chwolson, *Pierres tumulaires hébraïques de la Crimée*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIIe série, IX (1866), n° 7.

à Matarcha ou Tamatarcha (aujourd'hui Taman), dans le voisinage de l'ancienne Phanagorie [1].

La population juive de l'Égypte s'élevait, au commencement du premier siècle, à un million, ou plus d'un huitième de la population totale [2]. A Alexandrie, les juifs habitaient principalement deux des cinq quartiers de la ville, mais étaient aussi disséminés dans les autres; dans toutes les parties de la ville, on voyait leurs synagogues, entourées d'arbres; ils avaient en outre leur synagogue propre à Jérusalem. Ils participaient certainement au commerce et à la navigation de la place [3], mais s'occupaient aussi d'agriculture et de métiers [4]. La Cyrénaïque avait également une forte population juive [5], à laquelle appartenait une des cinq synagogues mentionnées à Jérusalem. Deux mille juifs y participèrent à la tentative d'insurrection d'un certain Jonathas, en l'an 70 [6]. La commune de Bérénice avait, comme il paraît d'après un diplôme d'honneur, portant un décret qui concerne un certain M. Titius, et qui s'est conservé, en l'an 13 avant Jésus-Christ, neuf préposés dits archontes [7]. Dans la grande révolte des juifs, à ramifications très-étendues, qui éclata en l'an 116, dans la Cyrénaïque et l'Égypte, jusqu'à la Thébaïde [8], en même temps que dans l'île de Chypre (voir plus haut) et dans la Mésopotamie, on leur imputait le massacre de 220,000 personnes, dans les deux premières, et de 240,000, dans les

[1] Chwolson, *l. c.*, p. 60, etc.; 93, etc.
[2] Philon, *in Flaccum*, p. 971.
[3] *Ibidem*, p. 1010.
[4] *Ibidem*, p. 973.
[5] Josèphe, *A. J.*, XVI, 6, 1; Thrige, *Cyrène*, p. 219, etc.
[6] Le même, *Vie*, ch. LXXVI.
[7] *C. I. G.*, 5361, avec les remarques de Bœckh.
[8] Eusèbe, *Chron.*, Ol., 224.

deux dernières de ces contrées[1]. Dans l'Afrique occidentale, la trace d'une commune juive s'est conservée à Sitifi (Sétif), en Maurétanie[2], et l'on rencontre des vestiges d'habitants juifs dans d'autres lieux encore[3].

Si l'on peut ajouter foi à un rapport de Valère Maxime (I, 2, § 3), non seulement les Chaldéens, mais aussi les juifs, ayant essayé de déformer les usages romains, en introduisant dans le culte le service d'un Jupiter Sabazius, auraient été bannis de Rome et de l'Italie, dès l'an 139 avant Jésus-Christ, par le préteur Cn. Cornélius Hispallus. Quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans plus tard, sans doute en partie par suite des guerres de Lucullus et de Pompée, qui en avaient ramené des masses comme prisonniers à Rome, où on les affranchit[4], en partie par suite du développement de relations beaucoup plus étroites et plus variées entre l'Orient et l'Occident, ils formaient de nouveau, dans cette capitale, un élément de population considérable. Les accusateurs du préteur Flaccus espéraient trouver un appui contre lui dans leur nombre, la parfaite harmonie qui régnait entre eux et leur influence[5]. Tout le quartier transtévérin était habité principalement par des juifs[6]. Une ambassade d'Hérode, roi des Juifs, eut, dit-on, en se rendant auprès d'Auguste, l'escorte de huit mille de ses coreligionnaires établis à Rome ; et, en l'an 19 de notre ère, quatre mille affranchis, dans l'âge de porter les armes, furent condamnés à la déportation dans l'île de

[1] Dion Cassius, LXVIII, 32.
[2] Henzen-Orelli, 6145 (pater synagoges).
[3] *Inscriptions de l'Algérie*, 2072 (Pompejo Resluto Judeo, etc.).
[4] Philon, *Leg. ad Gajum*, 1014.
[5] Cicéron, *pro Flacco*, 28, 1.
[6] Philon, *l. c.*

Sardaigne, « comme entachés de superstition judaïque et égyptienne ». En dépit de ces rigueurs, le nombre des juifs s'était, dès l'an 49 peut-être, de nouveau tellement accru, à Rome, qu'une nouvelle mesure de proscription, adoptée contre eux en considération des troubles intérieurs de la commune, ne put être que partiellement et très-imparfaitement mise à exécution [1]. Les juifs de Rome aussi avaient une synagogue à Jérusalem; à Rome même, on connaît sept synagogues par des inscriptions [2]. On n'a pu retrouver un cimetière découvert par Bosio, et qui servait principalement aux juifs de la région transtévérine, à la *via Portuensis*, près de Colle rosato; mais il y en a un autre à la voie Appienne, devant la porte de Capène, où ils avaient pris à ferme, au temps de Juvénal, le bosquet d'Égérie et des Camènes [3], et un troisième, passé l'église Saint-Sébastien, dans le voisinage de l'antique cimetière chrétien *ad catacumbas* [4]. Les inscriptions sont en grande majorité grecques, en partie, il est vrai, dans un jargon souvent presque inintelligible, et qui paraît avoir été la langue de conversation et d'affaires usuelle des juifs. Il y en a de latines aussi dans le nombre, mais point d'hébraïques [5]. Des mentions accidentelles nous présentent, dans les juifs romains, des gueux et des vagabonds,

[1] Dion Cassius, LX, 6; Tillemont, *Histoire des empereurs*, etc., II, 481.

[2] Garrucci, Cimitero.... in vigna Rondanini, p. 38; puis, celles es Campenses (*C. I. G.*, 9905, Orelli, 2522); des Augustenses (*C. I. G.*, 9902, etc.; *Nuove Epigr. Giud.*, p. 11); des Agrippenses (*C. I. G.*, 9907); des Siburenses (*ibidem*, 6447); des Volumnenses (Orelli, 2522, ou mieux Spon, *Misc.*, X, 220; Fabretti, 465, 101), et des Elæeuses (*C. I. G.*, 9904). Une huitième (Calcaretensium ?) est douteuse.

[3] Garrucci, p. 3 (Juvénal, III, 17, etc.).

[4] De Rossi, *Bull. cr.*, 1867, p. 16.

[5] Garrucci, p. 63.

tels que des fripiers, des mendiants, des devins[1]. Les tombeaux, ainsi que toute la disposition du cimetière trouvé par Bosio, étaient grossiers et pauvres, avec nulle trace de fragments de marbre ou de peinture, à l'exception du lustre à sept branches, grossièrement peint[2]. Mais, au cimetière de la voie Appienne, on trouve des peintures et, dans le nombre, même des figures appartenant à la mythologie païenne, avec un sens probablement symbolique, mais non encore déchiffré[3]. Au port du Tibre aussi, il existe des traces d'une commune juive, qui a dû s'y établir de bonne heure[4].

Dans le reste de l'Italie, un des siéges principaux des juifs doit avoir été la ville de Pouzzoles, d'où ils se répandirent dans celles de la Campanie. L'existence d'une commune juive y est attestée, à Capoue, par l'épitaphe d'un préposé de la synagogue de cette ville[5]; à Venusie, par des catacombes juives récemment découvertes[6]. Lors du siége de Naples par Bélisaire, les juifs de cette ville offrirent d'approvisionner celle-ci de vivres, et opposèrent aux assaillants, quand elle fut prise, une résistance aussi opiniâtre qu'inattendue[7]. Dans la Pouille et dans la

[1] Renan, *Apôtres*, p. 289. — Procope (*B. G.*, I, 9) parle aussi d'un devin juif.

[2] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 142, etc.

[3] Garrucci, *Cimitero*, 65: *Nuove Epigr.*, 2.

[4] De Rossi, *Bull. cr.*, IV, 40.

[5] *I. R. N.*, 6357; voir aussi l'article mentionné de Cassel, p. 144.

[6] O. Hirschfeld, *Bull. d. I.*, 1867, p. 149.— De Rossi, comme auparavant déjà Marini, rapporte aussi la dénomination de « princeps libertinorum » dans une inscription pompéienne, à une commune juive, parce que les juifs d'Italie, soit respectivement de Rome, sont appelés ainsi dans les *Actes des apôtres*, 6, 9. (*Bull. Crist.*, II, 69, etc. et 92). — Voir aussi Garrucci, *Bull. nap.*, n. s., II, 1854, p. 8.

[7] Procope, *B. G.*, I, 8 et 16.

Calabre, à la configuration des côtes de laquelle, il est, paraît-il, fait particulièrement allusion dans un midrasch[1], les juifs formaient, au quatrième siècle, une si grande partie de la population que, d'après un édit impérial de l'an 398, le maintien des conseils communaux était mis en question, dans beaucoup de villes, parce que les juifs prétendaient ne pouvoir être obligés à se charger d'offices municipaux[2]. Dans l'Italie moyenne et septentrionale, où leurs établissements sont, selon toute probabilité, aussi anciens que dans l'Italie méridionale, on n'en trouve que des traces bien postérieures. Grégoire le Grand, qui fait aussi mention, dans ses lettres, de la synagogue à Terracine, écrit à l'évêque de Luna de ne permettre, sur ses terres, à aucun juif de posséder des esclaves chrétiens, ce qui y était arrivé [3]. Théodoric parle des juifs de Gênes comme d'une commune de la plus haute antiquité; celle de Bologne était aussi connue comme telle, et l'on a deux inscriptions judaïques de Milan[4]. Il est probable que des juifs ont habité la Sicile aussi de bonne heure et en grand nombre. Le questeur et accusateur supposé de Verrès, Q. Cécilius Niger, était un juif, descendant d'affranchis[5]. Dans les rescrits des papes, il est souvent parlé des juifs, à propos de l'administration des biens du patrimoine de l'Église, qui s'étendaient sur les deux Siciles et la Sardaigne.

[1] Nom d'homélies juives très-anciennes, en langue hébraïque.

[2] Cassel, p. 141. — *Code Théodosien*, XII, 1, 157, etc.

[3] Cassel, p. 147.

[4] Renan et le Blant, *Revue archéologique*, 1860, 348. — Orelli, 2523 (Pola) : Matri pientiss. religioni Judaicæ metuenti (?).

[5] Plutarque, *Cicéron*, ch. VII. — Voir aussi Suidas, pour un autre Cécilius, Sicilien et juif, ainsi qu'une inscription judaïque de Syracuse (*C. I. G.*, 9895).

D'après les lettres de Grégoire le Grand, il y avait des communes juives à Palerme, à Messine et à Agrigente. En 594, il ordonna de lui dresser un état de tous les domaines sur lesquels vivaient des juifs, afin de pouvoir faire remise d'un tiers de l'impôt à tous ceux d'entre eux qui se convertiraient[1]. Il n'y a pas à douter que la colonie juive, envoyée de force par Tibère en Sardaigne, ne s'y soit multipliée; à Cagliari du moins, il y eut une communauté juive pendant des siècles[2].

En Espagne, pays mentionné dans la Mischna et le Talmud, il ne s'est conservé, antérieurement au concile Illibéritain, tenu entre 300 et 309, comme on l'admet communément, et qui fait positivement mention des juifs[3], qu'une seule trace de ceux-ci : l'épitaphe d'un enfant juif trouvée à Abdère (Adra), dans la Bétique, et qui, d'après la forme des lettres, paraît être du commencement du troisième siècle[4]. Avec la conversion du roi Récarède au catholicisme, en 586, s'ouvre la série des mesures draconiennes prises dans le royaume des Visigoths contre les juifs[5]. Des rapports juifs sembleraient aussi témoigner d'anciennes relations avec les Gaules. Archélaüs, fils d'Hérode, fut exilé par Auguste à Vienne[6]. Relativement aux décurions de Cologne, Constantin arrêta, en 321,

[1] Cassel, p. 141.

[2] *Ibid.*, p. 147, 65.

[3] *Concil. Illib.*, can. 49, 50. 78.

[4] Hubner, *C. I. L.*, II, 1982 : .... nia Salo | nula an. I | mens. IIII, die I | Judæa.

[5] Cassel, p. 57. — Le Blant et Renan placent l'inscription en trois langues (grec, latin et hébreu) d'une juive de Tortose (Dertosa) dans l'époque antérieure à ces persécutions, vers le sixième siecle; Chwolson (p. 83), à cause du grec, la croit même antérieure à l'invasion des Visigoths.

[6] Josèphe, *A. J.*, XVII. 13, 2.

qu'en principe général lès juifs devaient être astreints à se charger des fonctions du décurionat, sauf deux ou trois exemptions admissibles[1]. Il ne paraît pas qu'il s'y trouve d'autres mentions de juifs, dans les sources grecques ou romaines, avant Sidoine Apollinaire[2]. En Angleterre, il n'y a pas de rapports certains, concernant le séjour de juifs dans ce pays, qui remontent au-delà du huitième siècle[3]. Mais on peut d'autant moins conclure du manque de données positives à la non-existence d'une population juive dans un pays, qu'un pareil silence, depuis les premiers temps du moyen âge, y est ordinairement plutôt une preuve de l'existence non troublée de cette population. Saint Jérôme dit que les juifs avaient leurs demeures d'une mer à l'autre, depuis les eaux britanniques jusqu'à l'océan Atlantique, de l'ouest au midi et du nord à l'est, dans le monde entier[4].

Depuis la grande guerre de Judée, les juifs eurent à payer, à titre de contribution personnelle, au temple de Jupiter capitolin, une redevance de deux drachmes par tête, ce qui conduisit, notamment sous Domitien, à des vexations et à des exactions que Nerva, cependant, réforma[5]. A l'exception de cette taxe, la condition civile des juifs comme tels n'était soumise à aucune restriction, dans l'empire romain. Ils y jouissaient même d'un privilége, à savoir de l'exemption des offices qui eussent pu les

[1] *Code Théodosien*, XVI, 8, 3.

[2] Basnage, *Histoire des Juifs*, VII, 10, 18. — Inscription judaïque de Narbonne, du temps du roi Égizas (687), dans la *Revue archéologique*, *l. c.*, p. 348.

[3] Cassel, p. 115.

[4] Saint Jérôme, *Commentar. in Amos*, 3, 1143.

[5] Cassel. p. 6, etc.

gêner dans l'exercice de leur religion[1]. Auguste avait ordonné dans le même sens que, pour les juifs, les distributions d'argent et de blé, à Rome, dans le cas où elles tomberaient sur un sabbat, seraient renvoyées au lendemain[2].

Si Philon dit, néanmoins, que les juifs devaient s'estimer trop heureux quand on ne leur faisait pas tort au profit d'autrui[3], ce propos s'explique par leur position sociale, généralement très-défavorable, il est vrai, et naturellement surtout dans des pays comme l'Égypte en particulier où il existait contre eux une forte animosité nationale, ainsi qu'immédiatement après des guerres et des révoltes dans lesquelles des flots de sang avaient coulé. Aussi les expressions de haine contre les juifs, chez Pline l'Ancien, Quintilien et Tacite notamment[4], semblent-elles devoir être mises en partie sur le compte de l'impression laissée par la guerre de Judée. Mais, même abstraction faite du fanatisme sauvage dont étaient enflammées ces luttes du désespoir, il suffisait du mépris orgueilleux des juifs pour toutes les autres nations, civilisations et religions, de leur séparation complète de table et de corps d'avec tous leurs voisins, et de l'opiniâtreté avec laquelle ils persistaient à rester unis entre eux le plus étroitement possible, pour les rendre désagréables à tout le monde[5] et les faire paraître sous l'aspect d'un peuple rempli de haine pour l'humanité. Les accusations, exagérations et inven-

[1] Cassel, p. 4.
[2] Philon, *Legat. ad Gajum*, 1015.
[3] *Ibidem*, 1018.
[4] Pline, *Hist. nat.*, XIII, 46; Quintilien, III, 7, 4; Tacite, *Hist.*, V, 4, 5, 8.
[5] *Thessalon.*, I, 2, 15; Renan, *Apôtres*, 289, 1.

tions répandues contre eux par des écrivains hostiles, et fondées principalement sur des sources égyptiennes [1], contribuèrent à alimenter la haine qu'on leur portait. A en croire Tacite [2], ils apprenaient avant tout à leurs prosélytes à mépriser les dieux, à renier la patrie, à faire peu de cas des parents, des enfants, des frères et des sœurs. D'après Juvénal [3], Moïse aurait enseigné qu'il n'y avait lieu de ramener sur le bon chemin, quand ils s'étaient égarés, de conduire à la source, quand ils étaient près de mourir de soif, que les circoncis seuls. Suivant Apion, les juifs, au temps du roi Antioche Épiphane, engraissaient, chaque année, un Grec avec des friandises, l'offraient ensuite solennellement en sacrifice, à un jour déterminé, dans une forêt, mangeaient ses intestins et juraient, pendant cet horrible repas, une haine éternelle aux Grecs [4]. A l'animosité haineuse contre les juifs venait se joindre le mépris qu'ils encouraient, par l'humilité de leur condition et leur état misérable, leur malpropreté répugnante, leur méticuleuse observance de tant de pratiques et de préceptes sans fondement apparent, ridicules, bizarres, et dont on se moquait comme de superstitions. Après la circoncision, ce dont on riait le plus, c'était leur abstinence de la viande de porc, dont la populace, dans ses emportements tumultueux, comme dans l'émeute contre les juifs d'Alexandrie, par exemple, décrite par Philon, s'efforçait de les contraindre à manger; c'était aussi leur attachement inviolable au repos du sabbat, par lequel, comme dit Sénèque, ils perdaient la

[1] Gieseler, *Précis d'hist. ecclés.*, 4e éd., I, 1, 51, 4 (en allem.).
[2] *Hist.*, V, 5.
[3] XIV, 98.
[4] Josèphe, *Contre Apion*, II, 7.

septième partie de leur vie[1]. Mais, d'un autre côté, le judaïsme ne manquait pas non plus d'amis, que lui gagnaient en partie des vertus reconnues même par ses adversaires, et hautement prisées par Josèphe, dans une apologie de ses correligionnaires, composée sous Trajan. à savoir : leur piété constante, leur stricte obéissance à la loi, leur sobriété, leur bienfaisance, la parfaite harmonie dans laquelle ils vivaient entre eux, leur mépris de la mort dans la guerre, leur application diligente aux métiers et à l'agriculture en temps de paix, enfin leur confiance inébranlable en Dieu[2]. Mais, ce qui dut faire gagner au judaïsme plus de prosélytes que sa doctrine et les vertus de ceux qui la professaient, ce fut bien la conviction, inébranlable et si souvent héroïquement témoignée, qu'il était la religion seule vraie. Les rapports du temps favorables aux juifs sont, en effet, d'accord avec ceux qui leur sont hostiles, sur ce point que le nombre des personnes observant en tout, ou partiellement, la loi mosaïque, était très-considérable en tous pays, et les femmes, notamment, étaient là aussi les étoiles guidant vers la foi[3]. Déjà, dit Sénèque[4], les pratiques de ce peuple exécrable ont gagné un tel ascendant qu'elles ont pu s'introduire dans tous les pays, et qu'eux, les vaincus, ont donné des lois à leurs vainqueurs. Horace, Perse et Juvénal attestent qu'il y avait, à Rome, nombre de gens s'abstenant de toute affaire le jour du sabbat, jeûnant et priant, allumant des lampes et suspendant des guirlandes, ainsi que d'autres s'appli-

[1] Pour les citations à l'appui, voyez Renan, ouvrage précité, p. 288 à 291.
[2] Josèphe, *Contre Apion*, II, 39, 41.
[3] Renan, ouvrage précité, p. 292.
[4] *De superst.*, éd. Haase, III, p. 427.

quant aussi à l'étude de la loi mosaïque, visitant les synagogues et envoyant à Jérusalem la contribution établie au profit du temple[1]. Depuis longtemps, dit Josèphe[2], la mode de s'appliquer à l'imitation de notre piété s'est répandue même parmi les masses, et il n'y a point de ville ni province, grecque ou barbare, où notre chômage du sabbat n'ait pénétré, et où l'on n'observe les jeûnes et l'usage d'allumer des lampes, et l'abstinence des mets qui nous sont défendus. Ils cherchent aussi à imiter la concorde qui règne parmi nous, l'habitude que nous avons de communiquer de notre bien à autrui, notre assiduité au travail des métiers et notre constance dans les souffrances que la loi nous commande d'endurer. Mais, ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que, sans mettre en jeu l'appât du plaisir, la loi s'est trouvée assez forte par elle-même et, de même que Dieu a parcouru le monde entier, de même la loi a fait la ronde chez tous les peuples.

La conversion au judaïsme n'avait, si l'on excepte la courte époque de persécution sous Tibère, rencontré aucune entrave légale jusqu'à Adrien, et de même, abstraction faite de quelques tentatives de répression passagères, il n'avait pas été touché à la liberté religieuse absolue dont jouissaient les juifs, et qui leur avait été garantie par Jules César et par Auguste. En 42, Claude rendit un édit accordant aux juifs, dans toute l'étendue de son empire, la libre observance des usages de leurs pères, tout en leur

[1] Horace, *Sat.*, I, 9, 69. — Perse, V, 179, etc.; voir aussi de Rossi, *Bull. crist.*, V (1867), p. 14. — Juvénal, XIV, 97, etc. — Marquardt, *Manuel*, IV, 90. — Fronton, *ad Marcum Cæsarem*, éd. Naber, p. 32 : Nec aliter Kal. Sept. expecto, quam superstitiosi stellam qua visa jejunium polluant (Athénée, IV, p. 156).

[2] *Contre Apion*, II, 39.

recommandant aussi de ne point abuser de ses dispositions bienveillantes et de ne pas mépriser les superstitions d'autres peuples, mais de se contenter d'observer leurs lois propres, et cet édit resta postérieurement aussi en vigueur[1]. Il appert déjà du témoignage d'Horace[2] qu'il n'y avait, de la part des juifs non plus, manque de tentatives pour convertir des personnes d'autre croyance, et l'on sait que les phariséens notamment parcouraient mer et terres pour faire un prosélyte[3]. Mais, après qu'Antonin le Pieux, tout en permettant aux juifs de reprendre désormais la circoncision de leurs enfants, interdite par Adrien, leur eut défendu, de la manière la plus rigoureuse, de la pratiquer sur quiconque n'était pas juif, des conversions formelles au judaïsme ne devaient, par suite de cet édit resté aussi postérieurement en vigueur[4], sauf le cas de transgressions certainement rares, guère plus être possibles[5]. Les prosélytes de cette époque postérieure ne pouvaient donc plus être des « prosélytes de la justice », mais que de simples « prosélytes de la porte », comme on appelait ceux dont les engagements se bornaient à l'observance des lois capitales et à l'abstinence des aliments défendus. Toutefois la majeure partie des convertis gagnés par le judaïsme sur le paganisme, même durant les temps antérieurs au règne d'Adrien, appartenaient aussi déjà, probablement, à cette dernière catégorie.

[1] Josèphe, *A. J.*, XIX, 5, 3; voir aussi de Rossi, *Bull. cr.*, 1865, p. 90.

[2] *Sat.*, I, 4, 142 :

. . . . ac veluti te
Judæi cogemus in hanc concedere turbam.

[3] *Év. selon saint Matthieu*, 23, 15.

[4] Gieseler, *l. c.*, l. 1, 157, etc.

[5] Origène, *Contre Celse*, II, 13.

§ 2. — *Le Christianisme.*

L'ardeur du prosélytisme chez les chrétiens. — Persécutions depuis Trajan. — Le nombre des martyrs relativement petit. — Causes principales de la propagation si rapide du christianisme. — Présence d'éléments impurs dans les communes chrétiennes. — Esprit de secte. — Le montanisme. — L'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies.* — Manière dont il raconte la carrière de l'évêque de Rome Calliste ou Calixte. — Progrès du christianisme (à Rome particulièrement), au premier siècle et au deuxième. — Proportion du nombre des chrétiens dans l'ensemble de la population. — Le christianisme ne commence à se répandre dans les classes supérieures que depuis le règne de Commode. — Il est rarement mentionné et très-peu connu jusqu'au troisième siècle. — Païens des hautes classes convertis antérieurement au règne de Commode. — Les prétendus rapports de Sénèque avec l'apôtre saint Paul. — Dédains du monde païen pour le christianisme jusqu'au troisième siècle. — La longue durée de l'agonie du paganisme, preuve de son ancienne vitalité. — Éléments païens qui survécurent à la chute du paganisme.

Si la nature même du judaïsme, en sa qualité de religion d'un peuple élu, mettait des barrières à sa propagation aux dépens du paganisme, le christianisme au contraire n'avait pas seulement en lui la tendance à forcer tous les obstacles qui pouvaient l'empêcher de faire son chemin dans le monde, mais aussi la vigueur nécessaire pour en venir à bout, et si, pour les juifs, la conversion d'infidèles était tout au plus une œuvre méritoire, il n'y avait pas, pour les chrétiens, de devoir plus élevé ni plus sacré que la propagation de la doctrine du salut. L'exemple des premiers apôtres ne cessait pas de susciter après eux, en nombre toujours croissant, des émules qui, suivant la doctrine de l'évangile, partageaient leur avoir entre les pauvres et prenaient le bâton de voyage pour porter la parole de Dieu

de peuple à peuple[1], sans que leur zèle se lassât ni se refroidît jamais, même au milieu des plus graves difficultés et des plus grands périls. Les chrétiens, dit Origène[2], étaient ardents à semer la parole dans le monde entier. Les messagers de la nouvelle doctrine ne visitaient pas seulement les villes, mais aussi les villages et les fermes; ils ne se faisaient même pas scrupule de s'insinuer dans les familles et de s'interposer entre les membres de celles-ci. Des esclaves chrétiens cherchaient, comme le leur reprochaient les païens, à attirer dans leur foi les femmes et les enfants de leurs maîtres; les plus ardents poussaient même les enfants à la désobéissance envers leurs pères et leurs précepteurs, pour les conduire au salut. Ainsi il n'arrivait que trop souvent, à cette époque aussi, comme à celles de tous les grands mouvements qui remuent profondément le monde et en renouvellent la face, que les liens de la nature fussent déchirés, des cœurs brisés, l'amour et la fidélité arrachés comme une mauvaise ivraie.

Jusqu'à Trajan, la propagation du christianisme, considéré comme une secte du judaïsme, culte légalement admis, ne fut pas sensiblement entravée. Les persécutions dirigées contre ses adhérents, sous Néron et Domitien, se bornèrent, selon toute apparence, à Rome, et n'atteignirent même là qu'un nombre de personnes relativement assez faible[3]. Trajan fut le premier qui légalisa la persécution des chrétiens[4]. A partir de cette époque, on sévit contre eux, en les considérant soit comme adhérents d'une supers-

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, 37,
[2] *Contre Celse*, III, 9, éd. Klotz.
[3] Gieseler, I, 1, 107.
[4] De Rossi, *Bull. cr.*, 1865, p. 94.

tition nouvelle et pernicieuse, distincte du judaïsme, soit comme coupables de sacrilége, ou tout particulièrement du crime de lèse-majesté, quand ils refusaient de sacrifier à l'empereur[1]. Dans le cas de ce dernier crime, on appliquait à tous les accusés la torture, ainsi que les peines les plus graves, et aux condamnés des classes inférieures même la peine de mort renforcée[2]! Une punition souvent édictée contre les chrétiens, c'était la condamnation aux travaux forcés dans les carrières et les mines[3], où ceux dont on avait le plus chargé la peine travaillaient enchaînés et la tête complétement rasée d'un côté[4], sous les yeux d'une garde militaire. Denys, évêque de Corinthe du temps de Marc-Aurèle et de Commode[5], remercie la commune romaine, dans une lettre, de sa bienfaisance envers les nécessiteux en général, mais particulièrement à l'égard des frères internés dans les mines. Cet esprit de charité, dit-il, qui existait à Rome depuis le commencement, n'a pas été seulement entretenu, mais encore étendu sur un plus large théâtre par le saint évêque Soter (de 171 à 179)[6]. Lors de la persécution qui commença en 177, sous Marc-Aurèle, on envoya dans les mines de la Sardaigne un certain nombre de chrétiens de Rome, qui durent plus tard leur délivrance à l'intervention de Marcie, la maîtresse chrétienne de Commode, en leur faveur[7]. Tertullien aussi

[1] Tertullieu, *Apol.*, 10 : sacrilegii et majestatis rei convenimur.

[2] Le Blant, *Comptes rendus de l'Acad.*, 1866, p. 358; voir aussi de Rossi, *Bull. cr.*, 1867, p. 28.

[3] De Rossi, *Bull. cr.*, 1868, p. 17, etc. : De' cristiani condannati alle cave di marmi, etc.

[4] Artémidore, *Onirocr.*, I, 21; saint Cyprien, *Lettres*, 77.

[5] Clinton, *F. R.*, ad annos 173 et 183,

[6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, 10; *Chron.*, 2185.

[7] Hippolyte, *Ref.*, IX, 11.

parle de ceux qui souffrent pour leur foi « dans les mines, les prisons et les îles, » et qui, entretenus par les aumônes des frères, devaient ce bénéfice de pensionnaires à leur confession[1]. Mais bien que la persécution augmentât, depuis 203, sous Septime Sévère, et qu'elle se renouvelât sous Maximin le Thrace, il n'y eut, jusqu'à la première grande persécution générale des années 249 à 251 sous Dèce, suivant le témoignage exprès et irrécusable d'Origène[2], qu'un très-petit nombre de personnes, dont il serait facile d'établir le compte, qui souffrirent la mort pour la foi chrétienne. Même pendant la grande persécution sous Dèce, dix hommes et sept femmes seulement, dans la très-grande commune d'Alexandrie, furent immolés pour leur foi, d'après les renseignements fournis par Denys, ami d'Origène[3]. Il est certain que même les plus violentes persécutions des chrétiens, sous les empereurs romains, sont loin de pouvoir être comparées aux persécutions bien plus terribles qui furent exercées par l'inquisition. Sous Charles-Quint, dans la Hollande et la Frise, jusqu'à l'année 1546, plus de 30,000 personnes doivent avoir péri de la main du bourreau, comme entachées d'erreurs anabaptistes; et en Espagne, pendant les dix-huit ans de l'administration de Torquémada, plus de 105,000 personnes (chiffre de l'évaluation la plus basse) auraient été, dit-on, punies. Dans ce nombre, 8,800 malheureux furent brûlés vifs. En Andalousie, dans une seule année, 2,000 juifs doivent avoir été mis à mort, 17,000 condamnés à d'autres peines[4].

[1] Tertullien, *Apol.*, 39; *De pudic.*, 22.

[2] *Contre Celse*, III, 8.

[3] Gibbon, *Histoire*, XVI, 75. — Eusèbe, *H. E.*, VI, 91.

[4] Buckle, *Histoire de la civilisation* (en anglais). — Voir aussi Niebuhr, *Cours d'Histoire romaine*, I, 3, 295 (en allem.).

Les persécutions ont d'ailleurs, notoirement, plutôt enflammé qu'abattu l'ardeur de la foi et le zèle de conversion des chrétiens. « Notre doctrine, » dit Clément d'Alexandrie[1], « est entravée, depuis sa première proclamation, par les rois et tous les souverains comme par les gouverneurs et chefs de l'administration des provinces, qui tous nous combattent, avec leurs soudards et l'appui d'une multitude énorme, cherchant à exterminer des nôtres le plus qu'ils peuvent, et néanmoins elle fleurit de plus en plus. Elle ne saurait périr comme une doctrine humaine, ni se flétrir comme un don fragile, car nul don venant de Dieu n'est fragile. Elle se maintient et ne peut être arrêtée dans sa marche, malgré la prophétie, qu'elle sera persécutée jusqu'à la fin. » Mais, avec l'ardeur seule du bouillonnement de ce grand zèle de conversion des chrétiens, la sublime doctrine de l'Évangile, trop sublime même pour une grande partie du monde païen, n'aurait pu faire des progrès relativement aussi rapides, si d'autres causes encore, fondées en partie dans les besoins et les faiblesses de la nature humaine en général, en partie dans les conditions de l'état social du temps, n'avaient concouru à sa propagation.

La nouvelle doctrine s'adressait à l'humanité entière; elle n'excluait personne du bénéfice de la promesse du salut, pas même les plus infimes et les plus méprisés des hommes. Elle trouva, naturellement, le terrain le plus favorable chez des gens qui forment partout une énorme majorité, les gens ayant de la peine et l'âme chargée, les pauvres et les malheureux. Elle offrait des con-

[1] *Cohort. ad gentes*, c. x, p. 85; *Stromat.*, VI, 18, p. 827. — Tzschirner, *Chute du paganisme*, 524, etc. (en allem.).

solations inattendues au désespoir et à la perplexité; elle ouvrait une perspective de pardon même au plus coupable. Les païens, pour s'en moquer, disaient : Tandis que l'on convie aux cérémonies de consécration des autres cultes ceux qui ont le sentiment d'une conscience pure, les chrétiens promettent l'admission, dans leur royaume de Dieu, même aux pécheurs et aux insensés, c'est-à-dire précisément aux maudits[1].

Il faut aussi très-grandement tenir compte de l'influence que les femmes, très-impressionnables pour la nouvelle doctrine, exercèrent sur la propagation de celle-ci. Le christianisme érigeait les femmes, dans les pays helléniques, où leur condition était profondément déprimée, en compagnes de l'homme, marchant de pair avec lui; il donnait au mariage, par la communion plus intime des âmes dans une même foi et un même espoir, une consécration nouvelle, à la virginité une nouvelle sainteté, à toute la vie de la femme une plus haute valeur sociale. Or, les femmes ne se tenaient pas toujours dans les limites tracées pour définir leur position, même dans le sein de la communauté chrétienne; aussi saint Paul eut-il sujet de blâmer qu'à Corinthe elles priaient et prophétisaient, la tête découverte, et se vit-il obligé de les avertir de leur devoir de garder le silence dans la commune et d'être soumises avec leurs maris, ainsi que le prescrit la loi[2].

Mais, ce qui amena au christianisme le plus grand nombre de croyants, ce fut la promesse, qui n'avait jamais auparavant été proclamée avec une conviction aussi persuasive et aussi foudroyante pour tous les doutes, d'une

[1] Celse dans Origène, *c. C.*, III, 59.
[2] *Ép. aux Corinthiens*, I, 11, 5; 14, 34.

autre vie meilleure, d'une félicité éternelle. Avec cet espoir de félicité, la crainte des châtiments éternels, dont était menacée l'incrédulité, concourait à agir sur les âmes d'autant plus fortement que la croyance à l'approche de la fin du monde d'ici-bas était alors aussi très-répandue[1].

Des miracles et des signes, dont les croyants n'étaient pas moins friands que les sceptiques et les hésitants, s'opéraient, également alors, certes en aussi grand nombre pour la confirmation de la foi chrétienne que pour le soutien de la foi païenne. « Au nom de Jésus, » dit saint Irénée[2], évêque de Lyon de 177 à 202, « ses disciples, qui ont reçu ce don de leur maître, exorcisent les diables; d'autres ont la seconde vue et prédisent l'avenir; d'autres guérissent des malades, par l'imposition des mains, et ressuscitent les morts. Il serait impossible d'énumérer tous les témoignages de grâce que l'Église a reçus de Dieu, pour le monde entier, et qu'elle met en œuvre, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, crucifié sous Pilate pour le bien des peuples, sans commettre aucune fraude ni recevoir aucun payement; car, ayant reçu ces dons comme un présent de Dieu, elle en fait part de même gratuitement. »

Puis la foi des chrétiens, ferme comme le roc, ainsi que si souvent et si héroïquement éprouvée, remplissait les âmes de respect pour une religion qui trouvait de tels sectateurs. « Plus on nous moissonne, » dit Tertullien[3], « plus nous croissons en nombre. Le sang des chrétiens est une se-

[1] Gieseler, ouvrage cité, I, 1, 225.

[2] *Adv. hæres.*, II, 32, 4, p. 166; Eusèbe, *H. E.*, V, 7; Gibbon, *Hist.*, ch. xv. — Pour d'autres passages analogues, voyez encore Tzschirner, 524, etc.

[3] *Apol.*, 50. — Gieseler, I, 70, 21.

mence. L'opiniâtreté, dont vous nous faites un reproche, devient une source d'enseignement. En effet, qui, en la contemplant, ne serait pas profondément ému et poussé à rechercher ce qu'il y a au fond de tout cela? Qui, après être arrivé à découvrir ce qu'il y a, ne voudrait pas donner son adhésion? Qui, après avoir adhéré, ne désirerait pas souffrir lui-même? » La moralité des chrétiens commandait l'admiration même à leurs adversaires. Pline le Jeune, comme gouverneur de la Bithynie, se crut obligé d'ouvrir une enquête contre les chrétiens de cette contrée, à Amisus en premier lieu, vu qu'il y avait contre eux le préjugé du public, généralement porté à croire qu'ils commettaient, dans leurs réunions secrètes, toute sorte d'infamies; cependant il ne leur trouva pas, après une instruction sévère, dans laquelle des femmes, deux esclaves, furent mises à la question par des tortures, d'autre tort que celui d'être attachés à ce qui lui paraissait une superstition absurde et poussée à l'extrême. Les accusés l'assuraient hautement que tout leur délit, ou leur erreur, se bornait à l'habitude de se réunir un jour déterminé, avant le lever du soleil, de s'adresser dans leur prière au Christ comme à un dieu, avec la promesse solennelle de ne jamais commettre aucun vol, domestique ou à main armée, ni aucun adultère, de ne jamais rompre la foi donnée et de ne renier, dans aucune circonstance, le dépôt du bien qui leur était confié. Après quoi, leur habitude était, disaient-ils, de se séparer, puis de se réunir de nouveau pour un repas commun, dans la plus grande innocence [1]. Galien trouvait que la foi des chrétiens leur apprenait à se conduire de la manière la plus

[1] Pline le Jeune, *ad Trajanum*, 96 et 97.

conforme aux préceptes de la vraie philosophie; il rendait notamment justice à leur mépris de la mort, à leur vie chaste, décente, continente et morale jusqu'à la rigidité; dans son opinion, il y en avait parmi eux qui, par l'empire qu'ils avaient sur eux-mêmes et la sincérité de leur application à la vertu, ne le cédaient en rien aux véritables philosophes[1].

Qu'il y eût, toutefois, aussi dans les communes chrétiennes des éléments impurs, et que les pécheurs, admis dans leur sein avec l'espoir qu'ils se corrigeraient, ne s'amendassent pas tous réellement, c'est ce dont témoignent déjà les reproches de saint Paul aux communes de Corinthe et de la Crète, comme aussi le fait que saint Jacques se vit obligé de condamner l'abus moral de la doctrine de saint Paul, faisant dépendre la félicité éternelle uniquement de la foi, et celui que l'Apocalypse dut entrer en lutte contre les tentateurs de Pergame, les Nicolaïtes, qui non-seulement n'observaient pas les prescriptions, relatives au régime alimentaire, données aux païens convertis à la foi du Christ, mais ne tenaient même pas compte de la défense de l'impudicité[2]. Cette charité active et miséricordieuse que les chrétiens pratiquaient entre eux, était précisément ce dont abusaient aussi des hypocrites, qui s'attachaient à la nouvelle communion dans l'espoir d'y trouver de l'assistance et d'autres avantages. Lucien a décrit, du point de vue de l'opinion hostile aux chrétiens, l'accueil que le philosophe Pérégrinus Protée trouva chez les chrétiens en Palestine, quand il se déclara de leur confession, et fut jeté en prison pour ce

[1] Gieseler, *l. c.*, 168.
[2] *Ibidem*, 112.

fait. Après qu'ils eurent, vainement, tout mis en œuvre pour le délivrer, ils s'appliquèrent à tous les moyens d'adoucir au moins sa captivité. Dès l'aube, on voyait de vieilles femmes, des veuves et des orphelins rôder auprès de la prison. Les préposés de la commune obtinrent des gardiens, en les corrompant, la permission de passer même les nuits avec le prisonnier. On y apportait de larges collations et faisait des prières, pendant les repas. Il y venait des envoyés jusque des communes de l'Asie mineure, pour consoler, conseiller et assister; car, dit Lucien, ils se montrent, en pareil cas, secourables au-delà de tout ce que l'on peut imaginer; ils donnent tout, sans hésiter ni réfléchir. Les malheureux, ajoute-t-il plus loin, s'imaginent qu'il y aura pour eux une vie éternelle, ce qui leur fait faire bon marché de la vie et des biens de ce monde; aussi leur premier législateur leur a-t-il enseigné qu'ils sont tous frères du moment où, reniant tous les dieux helléniques, ils substituent au culte de ceux-ci l'adoration de leur sage crucifié, et vivent d'après ses lois. Ils professent ainsi un égal mépris pour tout le reste du monde [1], en adoptant, sans aucune espèce de garantie, de pareilles doctrines. Or, qu'un rusé imposteur se faufile parmi eux, il lui sera facile de faire son jeu, avec ces gens simples, et de s'enrichir en peu de temps. Du reste, Tertullien aussi blâme l'excès des soins matériels que la sollicitude des communes procurait aux frères incarcérés à raison de leur foi [2].

Il n'est pas douteux que de faux prophètes de toute espèce, tant imposteurs qu'enthousiastes ou fanatiques,

[1] Lucien, *Peregrinus*, 11 à 13.
[2] Gieseler, 245, 41. — Origène, *Contre Celse*, III, 12.

trouvaient, dans les communes chrétiennes, un terrain particulièrement favorable pour la propagation de leurs doctrines fallacieuses, et par là les moyens de gagner de la considération et du pouvoir; non moins certain que des ambitieux, auxquels l'humilité de leur condition, ou la défaveur d'autres circonstances, faisait obstacle dans la poursuite de leurs fins, cherchaient à jouer, dans cette communauté, un rôle qui leur était interdit sur le théâtre de la vie politique. Depuis les commencements, le christianisme fut infesté par l'esprit de secte, et l'Église persécuta les sectes comme celles-ci se poursuivaient, entre elles, d'une haine amère et d'imputations passionnées, qui ne le cédaient guère, en violence, aux accusations dirigées par les païens contre les chrétiens en général. Telle était, d'après Celse, la division entre les chrétiens, qu'ils n'avaient plus guère de commun que le nom[1].

Parmi les sectes du deuxième siècle (or une réfutation écrite au commencement du troisième n'en énumère pas moins de trente-deux), le montanisme, né en Phrygie, sous l'influence de la direction sensuelle et enthousiaste du culte à laquelle on était généralement enclin dans cette contrée, ne tarda pas à se répandre beaucoup aussi en Occident. Le fondateur de cette secte, Montanus, ancien prêtre de Cybèle émasculé, dit-on, commença, vers l'an 150, à proclamer, dans un état d'extase, à Pépuza, que le Paraclet (Saint-Esprit) s'était communiqué à lui, pour donner la perfection virile à l'Église. Deux femmes exaltées, Maximille et Priscille, se joignirent à lui, les femmes en général paraissant, d'ailleurs, avoir toujours exercé une grande influence, dans cette secte, en partie comme

[1] Gieseler, 195, etc.

visionnaires et en opérant des miracles[1]. Les montanistes, croyant avoir le monopole du bénéfice des dernières révélations de l'Esprit saint, regardaient les autres chrétiens du haut de leur grandeur spirituelle, avec tout le dédain de leur orgueilleuse présomption. Ils exigeaient un degré d'ascétisme supérieur et la profession d'un profond mépris pour toutes les choses terrestres, défendirent les mariages en secondes noces, attachaient une importance excessive au célibat et au martyre, et enseignaient que l'impudicité, le meurtre et l'idolâtrie excluent pour jamais de l'Église; ils proclamaient, hautement aussi, l'imminence de la fin du monde et de l'avénement du règne millénaire. Ces doctrines et plus encore l'extase prophétique des montanistes, que leurs adversaires déclaraient ne pouvoir interpréter que comme une inspiration démoniaque, soulevèrent, dans le monde chrétien, des contradictions multiples; mais les idées montanistes ne s'en répandirent pas moins dans l'Église d'Occident, où leur influence se manifesta surtout par une extrême sévérité, et par la tendance à réglementer extérieurement la dévotion. Les écrits de Tertullien, ancien (*presbyter*) ou ministre de la commune de Carthage et montaniste lui-même, conservèrent une haute autorité[2].

La *Réfutation de toutes les hérésies*, mentionnée plus haut, écrite vers les années 230 à 240 au plus tard, et dont l'auteur incline fortement au rigorisme de la secte montaniste[3], donne nn aperçu très-intéressant des dissi-

[1] Tertullien, *De anima*, c. IX. — Gieseler, 290.
[2] Gieseler, 286 à 293.
[3] Bunsen, *Hippolyte et son temps*, 101 (en allem.). — De Rossi, *Bull. cr.*, 1866, p. 97. Epilogo sull' autore de' Filosofumeni. — Dœllinger, *Hippolyte et Calliste* (en allem.).

dences et des antagonismes déterminés, notamment par la diversité des opinions en matière de doctrine, dans le sein des communes chrétiennes, ainsi que des graves inconvénients et des difficultés qui, parfois, résultèrent du contact de la société chrétienne avec le monde païen. L'auteur de cet écrit vivait à Rome, ou du moins y séjournait souvent. Il paraît avoir vécu dans la familiarité du pape Victor (de 190 à 202). Sous le pontificat de Zéphyrin (de 212 à 218), il prit une part très-vive aux disputes des monarchistes, qui ne concevaient pas la divinité, dans le Christ, comme une personnalité différente de Dieu le père, et fut personnellement un adversaire du pape Calixte (de 218 à 222). On avait cru, le plus généralement, jusqu'à ces derniers temps, pouvoir désigner comme cet auteur Hippolyte, évêque d'une secte à Rome, ou, suivant d'anciens renseignements, évêque du Port du Tibre; mais, tout récemment, des arguments nouveaux ont ramené à la probabilité que Tertullien pouvait bien avoir composé cet écrit dans sa vieillesse. L'attaque qu'il dirige contre le chef de la commune chrétienne de Rome ne montre que trop clairement quelles vilaines passions les controverses, en matière de foi, réveillaient et nourrissaient, dès lors, dans le monde chrétien. Voici, en peu de mots, la substance du rapport dont il s'agit, intéressant à bien des égards[1].

Calliste ou Calixte, nom qu'il porte dans l'Église, était l'esclave chrétien d'un affranchi, chrétien aussi, de la maison de l'empereur Commode, et nommé Carpophore. Celui-ci lui confia une somme assez considérable, avec laquelle Calliste devait fonder une maison de banque, sous

[1] *Refut. hæres.*, IX.

le nom de son maître, mais à son profit personnel. Beaucoup de veuves et de frères y placèrent leur argent. Malheureusement Calliste fit de mauvaises affaires, qui le mirent dans une situation voisine de la banqueroute, et, pour se soustraire à l'obligation de rendre ses comptes, il prit la fuite et se rendit au Port du Tibre, à bord d'un navire en partance. Carpophore l'y suivit. L'autre, quand il vit son maître apparaissant au port, sauta dans la mer; mais on l'en retira et le transporta à Rome, où Carpophore l'envoya au pilon partager le travail ordinaire des esclaves assujettis à cette peine correctionnelle. Cependant Carpophore se laissa fléchir et le remit en liberté, quand plusieurs frères, intéressés dans la banque, vinrent lui représenter, les larmes aux yeux, que leur confiance en lui les avait décidés à remettre leurs fonds à Calliste, et que celui-ci avouait avoir mis une certaine somme en sûreté. Mais Calliste, ne se trouvant pas mieux qu'auparavant en état de remplir ses engagements, voulut mettre un terme à ses jours et acquérir en même temps la gloire du martyre. Il se rendit, sous le prétexte d'une réclamation d'argent, le jour du sabbat, dans une synagogue, et y troubla le service divin. Les juifs tombèrent sur lui et l'amenèrent devant le tribunal du préfet de la ville, Fuscien, qui le fit fustiger et le condamna aux travaux forcés dans les mines de la Sardaigne, où se trouvaient déjà d'autres chrétiens, punis en raison de leur foi. Mais il arriva que la favorite déjà mentionnée de l'empereur Commode, Marcie, voulant faire une bonne œuvre, se fit donner, par l'évêque Victor, une liste des martyrs relégués dans cette île, et obtint leur grâce. Calliste, dont Victor avait omis, à dessein, de porter le nom sur la liste, n'en réussit pas moins à obtenir du porteur du message, l'eunuque Hyacinthe,

père nourricier de Marcie, et alors ancien (*presbyter*) ou ministre de la commune, de décider, par ses démarches, le procureur de Sardaigne à le relâcher également. Victor n'en fut pas content; cependant il se borna à fixer Antium pour séjour au libéré, qui y vécut d'un secours mensuel. Les événements que l'on vient de raconter s'étaient passés de 186 à 190 environ[1].

Après la mort de Victor, Calixte sut se mettre en faveur auprès du successeur de ce pape, Zéphyrin, homme simple d'esprit, s'il faut en croire l'assurance de l'auteur, sans érudition, ignorant même en matière de doctrines théologiques, et de plus corruptible, comme il avait soif d'argent. Zéphyrin l'appela donc à Rome, où il le préposa à la garde d'un nouveau cimetière, fondé par lui. Calixte sut manœuvrer de façon à faire croire, à chacun des partis en zizanie dans la commune, qu'il était de son bord, et parvint ainsi à se faire élire évêque. Comme tel, il débuta par une hérésie pernicieuse, en prétendant que le Père et le Fils ne faisaient qu'un, fonda une école, et promit, à qui y adhérerait, la rémission de ses péchés. Nombre de gens, dont la conscience était troublée, et parmi lesquels il s'en trouvait même que l'auteur avait expulsés de la commune après sentence, se rallièrent à cette école. Calixte enseignait qu'un évêque ne saurait être destitué même pour un péché mortel; il institua des évêques, des anciens et des diacres vivant en secondes et troisièmes noces, et laissa en place les ecclésiastiques qui se mariaient. D'après son interprétation de la sentence : « Laissez l'ivraie croître avec le froment, » les pécheurs devaient rester dans la commune, dont le symbole était, selon lui, l'arche de

[1] De Rossi, *Bull. cr.*, 1866, p. 7.

Noé, qui renfermait des animaux purs et impurs. Il usait d'une indulgence coupable, notamment avec les grandes dames, auxquelles il permit de vivre avec des esclaves ou des hommes de condition inférieure, avec lesquels elles ne pouvaient contracter mariage, sans encourir la déchéance de leur rang, et la répugnance de ces dames à élever les enfants qu'elles avaient d'eux les conduisit à de nouveaux crimes. Ainsi, cet évêque impie enseignait le meurtre en même temps que l'adultère. C'est aussi sous son épiscopat, et de la part de ses adhérents, qu'eut lieu la première tentative de l'introduction du second baptême.

La vérité matérielle des faits ci-dessus rapportés ne peut former l'objet d'aucun doute; mais il n'est pas moins certain qu'ils ont été groupés, interprétés et commentés dans le sens le plus hostile. Nous n'examinerons pas ici jusqu'à quel point la doctrine de Calixte et sa manière d'exercer la discipline ecclésiastique comportent une appréciation plus favorable. M. de Rossi s'en est chargé[1]. La manière, toutefois, dont l'auteur du récit présente les faits, ne permet pas de concevoir comment Calixte avait pu être choisi, par élection, pour chef de la même commune qui l'avait connu criminel vulgaire. Il y a là une lacune dans le silence complet, relativement à son entrée dans les ordres du moins, et probablement encore omission de bien d'autres choses dont la connaissance aiderait à faire comprendre le fait d'une élévation pareille, après un tel passé. Il semblerait que Calixte était devenu l'archidiacre dudit pape Zéphyrin. Or, comme tel, il était

[1] *Bull. cr.*, 1866, nº 1 : *Esame archeol. e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro nono de' Filosofumeni*. P. II : *Della dottrina dommatica e della disciplina ecclesiastica*.

chargé de l'administration de la caisse communale, de la distribution des traitements aux ministres de l'église et de celle des aumônes aux veuves et aux orphelins. Il devait être difficile à un homme, dans cette position, d'éviter de faire des mécontents ; mais il n'est guère admissible qu'il eût pu arriver à être élu évêque, si sa gestion (de dix-huit ans) n'avait pas été tout à fait irréprochable [1].

Au nom de Calixte se trouve indissolublement liée la mention d'un établissement vénérable, de la plus haute importance pour l'histoire de la primitive Église et qui forme, en même temps, l'objet d'une des découvertes les plus brillantes qui aient été faites sur le domaine de l'archéologie. Cette place de sépulture nouvellemeut organisée par Zéphyrin, près de la voie Appienne, sur les terres des Céciliens, a été, tout porte à le croire, le premier cimetière reconnu par l'État de la commune chrétienne de Rome, tandis qu'auparavant les sépultures avaient lieu sur les fonds des particuliers membres de celle-ci, et leur conservation était attachée à celle des titres de propriété sur ces mêmes fonds. C'est à l'infatigable génie d'exploration de M. de Rossi que l'on est redevable, depuis 1854, de l'heureuse découverte de ce cimetière, depuis lors appelé Cimetière de Calixte, et qui fut jadis le champ de repos des papes, jusqu'à Miltiade, qui mourut en 314.

Le récit de l'auteur anonyme rappelle ce que l'on oublie parfois, à savoir qu'il devait être impossible aux communes chrétiennes de se séquestrer entièrement du reste du monde, qu'elles étaient continuellement entraînées à subir leur part des infirmités et des maux de la civilisa-

[1] De Rossi, *Bull. cr.*, 1866, p. 7.

tion du temps [1]. Que les apologistes de la nouvelle religion ne vissent ici qu'amour et concorde, là que haine et persécutions mutuelles [2], on le comprend. Comparez, dit Origène[3], les communes chrétiennes d'Athènes, de Corinthe et d'Alexandrie aux communes païennes de ces mêmes villes: dans les premières règnent la douceur et la paix, parce qu'on y a le désir de plaire à Dieu; dans les secondes, qui ne leur ressemblent en rien, l'esprit de révolte. Les chefs aussi et les anciens des communes de Dieu, même les négligents et les moins parfaits parmi eux, vous les trouverez toujours plus avancés sur le chemin de la vertu que les chefs de la bourgeoisie civile. Il est vrai qu'à cette époque l'explosion de la discorde religieuse était encore comprimée par la persécution qui sévissait sur tout le monde chrétien; mais un siècle et demi plus tard, en 367, quand les différends ecclésiastiques se vidèrent à Rome par des combats sanglants, un païen, homme bienveillant et raisonnable, put dire qu'il ne connaissait pas de bête sauvage aussi funeste à l'homme, et enragée contre lui, que l'étaient la plupart des chrétiens les uns contre les autres [4].

Quelque nombreuses que fussent les causes dont le concours favorisait la propagation de l'évangile, il est certain que celui-ci n'avait encore trouvé que des partisans isolés dans les hautes classes, avant le milieu ou même la fin du deuxième siècle. Dans celles-ci non-seulement l'éducation philosophique, ainsi que tout l'ensemble d'une éducation intimement liée, dans toutes ses parties,

[1] Reumont, *Histoire de la ville de Rome*, I, 550 (en allem.).
[2] Ainsi Tertullien, *Apol.*, ch. XXXIX.
[3] *Contre Celse*, III, 30.
[4] Ammien Marcellin, XXII, 5, 4; voir aussi XXVII, 3, 12.

avec le polythéisme, opposait la plus forte résistance, mais la profession du christianisme amenait aussi les conflits les plus dangereux avec l'ordre de choses établi ; enfin, c'est aux cercles en possession des honneurs, du pouvoir et de la richesse que le renoncement à tous les intérêts terrestres devait naturellement coûter le plus. Dans les couches inférieures de la société, au contraire, les progrès du christianisme, déjà extraordinairement favorisés par la dispersion des juifs, ont dû être très-rapides, à Rome surtout[1]. Comme on sait, Néron, lors du grand incendie de Rome, en l'an 64, s'attaqua aux chrétiens, comme aux victimes qu'il croyait le plus opportun de livrer à la fureur populaire, parce qu'ils étaient généralement détestés « à cause de leurs forfaits », c'est-à-dire des horreurs qu'une haine aveugle les accusait de commettre, dans leurs agapes et autres réunions secrètes; bien que, par le fait, on ne pût judiciairement convaincre une grande partie d'entre eux que de misanthropie en général. « Le fondateur de la secte à laquelle il a attaché son nom, le Christ, » dit Tacite[2], « avait été mis en croix, sous le règne de Tibère, par le procureur Ponce Pilate; mais cette superstition pernicieuse, comprimée pour le moment, éclata de nouveau non-seulement en Judée, dans le pays d'où était sorti ce fléau, mais aussi à Rome, où tout ce qui est hideux et abominable conflue de tous côtés et trouve des adhérents. » Une partie des cimetières souterrains, qui étaient à l'usage des chrétiens de Rome, remontent indubitablement au premier siècle, d'après l'ordonnance architecturale et le style de la décoration artistique. Précisément les plus an-

[1] Baur, *le Christianisme et l'Église chrétienne dans les trois premiers siècles de notre ère*, 2[e] éd., 62, etc. (en allem.).
[2] *Annales*, XV, 44.

ciennes cryptes sont riches en ouvrages de stuc et en fresques, dans le style et le goût de ce temps-là, comme notamment la partie primitive du cimetière de Priscille, près de la via Salaria; de même les peintures des murs et des plafonds de plusieurs parties du cimetière de Domitille, sont parfaitement analogues à celles de Pompéji[1]. Les parties les plus anciennes des cryptes de Lucine aussi, du noyau primitif de ce qu'on appelle aujourd'hui le cimetière de Calixte, offrent un style de décoration classique et paraissent dater du premier siècle[2].

Au deuxième siècle, le christianisme fit des progrès bien plus grands. Cette défection générale de la religion du peuple déjà mentionnée en Bithynie, qui y fit déserter les temples et qui effraya Pline le Jeune, n'avait probablement plus, dès lors, dans les provinces orientales du moins, le caractère d'un phénomène isolé. Dans la seconde moitié de ce siècle, des auteurs chrétiens tenaient déjà un langage très-fier[3]. Il n'est pas, dit saint Justin (mort en 166), un peuple d'origine barbare ou hellénique, soit de toute autre qualification, dût-il vagabonder, sans demeure fixe, sur des chariots, ou mener sous des tentes la vie nomade, chez lequel des actions de grâces et des prières ne soient adressées, au nom de Jésus crucifié, à Dieu le père, créateur de l'univers. Saint Irénée, évêque de Lyon de 177 à 202, parle de communes chrétiennes en Germanie, en Ibérie, dans les Gaules, en Orient, en Égypte, en Libye et à Rome, dans la métropole du monde. Le langage de Tertullien est

[1] De Rossi, *Bull. cr.*, III, 1865, p. 33, etc., mais surtout p. 36 et 41 avec les dessins).

[2] Le même, *Roma sotterr.*, 196, 319 à 321. — Reumont, *H. de la V. de R.*, I, 382, etc.

[3] Voyez les passages cités dans Gieseler (I, 1, 159).

encore plus sonore et déjà menaçant. A qui donc, s'écrie-t-il en s'adressant aux juifs, croient tous les peuples, si ce n'est à l'oint du Seigneur, qui est venu? Puis il énumère, outre les pays habités par des juifs d'après les *Actes des apôtres*, aussi la Gétulie, la Maurétanie, l'Espagne, « les parties de l'archipel britannique encore inoccupées par les Romains, mais déjà soumises au Christ », ainsi que la région des Sarmates, celle des Germains et « beaucoup d'autres contrées, provinces et îles, lointaines et inconnues ». Il prétend que les chrétiens formaient dès lors, presque partout, plus de la moitié de la population[1]. « Le nombre et le monde nous feraient-ils défaut, par hasard, si nous voulions, non pas chercher à nous venger en cachette, mais passer à l'état d'hostilité ouverte[2]? » demande-t-il vers l'an 199. « Les Maures, les Marcomans et même les Parthes, les plus grands peuples, n'habitant toutefois qu'une contrée et bornés au ressort de leur propre domination, peuvent-ils prétendre à une supériorité numérique sur la population de la terre entière? Nous sommes d'hier, et déjà nous remplissons tout le territoire soumis à votre domination, les villes, les îles, les castels, les municipes, les bourgs, les camps même, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum[2]. »

Dans ces propos, il y a certainement une grande exagération, décuple peut-être de celle qu'il y aurait à les appliquer de nos jours à l'évaluation du rapport entre la population chrétienne actuelle et la population générale de toutes les parties du monde. Ils sont d'ailleurs en contradiction flagrante avec un propos postérieur d'Origène[3],

[1] Tertullien, *ad Scapul.*, c. II.
[2] Le même, *Apol.*, 37.
[3] *Contre Celse*, VIII, 69.

lequel, exagérant dans le sens contraire, après un laps de plusieurs périodes décennales, dit que les chrétiens, comparativement à la masse de la population de l'empire romain, n'étaient qu'un petit nombre. Quelques données numériques permettent cependant une estimation conjecturale de ce rapport, laquelle ne saurait, naturellement, être qu'approximative. La commune chrétienne de Rome était, certainement, la plus grande de tout l'empire, et elle avait eu la chance de jouir, depuis la mort de Septime Sévère jusqu'à la grande persécution de Dèce, d'une paix qu'une courte persécution, sous Maximin, était seule venue troubler, dans l'intervalle. Or, d'après une lettre du pape Cornélius, vers la fin de cette période de paix, à une époque où ladite commune comptait un personnel ecclésiastique de 46 anciens ou ministres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 50 maîtres, exorcistes et portiers, le nombre des indigents, des veuves et des malades entretenus par l'assistance de leurs frères dans le Christ, s'y élevait à 1,500 [1]. Comme on sait que la commune d'Antioche, avec un total de 100,000 membres, assistait 3,000 nécessiteux, le total des membres de la commune de Rome, à cette époque, paraît devoir être évalué à la moitié aussi, soit environ 50,000 [2], peut-être le vingtième de toute la population de la ville de Rome, à la même époque; et il n'est même guère probable que les chrétiens aient jamais formé, dans tout l'empire, une fraction beaucoup plus grande de l'ensemble de la population, avant Constantin, pour le temps duquel Chastel [3] estime cette fraction à un quinzième pour l'Occident

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.
[2] Gibbon, *Hist.*, ch. xv, 159, etc.
[3] *Histoire de la destruction du paganisme dans l'Orient*, p. 36.

et à un dixième peut-être pour l'Orient, soit en moyenne à un douzième de la population totale de l'empire romain, comme aussi La Bastie. Avec ces estimations cadre aussi très-bien le fait que le nombre des fidèles de l'ancienne et célèbre commune chrétienne d'Antioche ne s'élevait encore, au temps de Théodose, qu'à 200,000 âmes, c'est-à-dire au quart ou au cinquième peut-être de la population totale de cette ville[1].

Cependant les chrétiens n'étaient pas seulement, au troisième siècle encore, une petite minorité, mais celle-ci, jusqu'au commencement de ce siècle du moins, appartenait presque exclusivement aux couches les plus infimes de la société.

Les païens, en se moquant d'eux, disaient qu'ils ne parvenaient à convertir que les plus simples, des esclaves, des femmes et des enfants; que c'étaient des gens incultes, mal-appris et rustres; que leurs communes n'étaient, en grande majorité, formées que de gens du commun, d'artisans et de vieilles femmes. Des témoignages positifs d'auteurs chrétiens confirment le fait que la nouvelle religion ne comptait, même jusqu'au milieu du troisième siècle, qu'un nombre minime d'adhérents dans les classes supérieures. Mais, suivant Eusèbe[2], la paix dont l'Église jouit sous Commode avait beaucoup contribué à l'extension de son domaine spirituel, « à tel point que, même parmi les hommes éminents par la fortune et la naissance à Rome, plusieurs s'étaient tournés, avec toute leur famille et toute leur maison, du côté où est le salut. » Sous Alexandre Sévère, Origène dit[3] « que, depuis lors, les messagers

[1] Marquardt, *Manuel*, III, 1, 195.
[2] *Histoire ecclésiastique*, V, 21.
[3] *Contre Celse*, III, 9.

chrétiens de la parole de Dieu trouvaient également accueil chez les riches, chez beaucoup de hauts dignitaires, ainsi que chez des dames opulentes et de grande naissance, succès dont le christianisme n'avait pas eu à se vanter auparavant. Suivant Tertullien, cet empereur prit sous sa protection des hommes et des femmes de condition sénatoriale, dont l'adhésion au christianisme était manifeste, et, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'indulgence de Calixte envers les prosélytes huppées du grand monde ne laissa pas que de scandaliser une partie de la commune. En 258, l'empereur Valérien adressa au Sénat un rescrit, d'après lequel les chrétiens appartenant à l'ordre sénatorial et à l'ordre équestre devaient encourir la perte de leurs biens et même être punis de mort s'ils persistaient dans leur foi, les chrétiens relevant de la maison et de la cour impériales être répartis, enchaînés et astreints aux travaux forcés sur les domaines impériaux [1]. Ainsi, à partir du règne de Commode, les données témoignant des progrès du christianisme, dans les hautes classes, sont aussi positives et multiples que le manque absolu de pareils témoignages, pour l'époque antérieure, est certain.

Cela s'accorde parfaitement avec la circonstance qu'il n'est fait mention, jusque vers la fin du deuxième siècle, dans la littérature classique, des chrétiens et du christianisme, que très-rarement et en passant, avec indifférence et dédain. Les propos de Pline le Jeune et de Tacite montrent qu'à l'époque de Trajan la nouvelle secte n'avait pas encore frappé l'attention des cercles du grand monde, à Rome, assez pour que l'on crût devoir prendre la peine

[1] Saint Cyprien, *Lettres*, 80. — Clinton, *F. R.*, ad annum 258.

de se procurer sur elle des renseignements précis. Épictète et Marc-Aurèle parlent bien du courage avec lequel les chrétiens allaient à la mort; mais à aucun des deux ce courage ne paraissait fondé sur une conviction raisonnable; ils n'y voyaient qu'une habitude et de l'opiniâtreté à tout braver; Marc-Aurèle trouvait même que ce courage manquait de dignité, et qu'il avait quelque chose de théâtral [1]. Aristide crut voir dans l'humilité des chrétiens, qu'il appelle « les impies de Palestine », de la bassesse de sentiment, dans leur fermeté de conviction de l'arrogance, et la réunion de deux qualités si opposées lui semblait particulièrement caractéristique pour eux [2]. Apulée [3] a fait le portrait d'une chrétienne adonnée à tous les vices. Galien, tout en reconnaissant la vertu des chrétiens, n'avait qu'un sentiment mêlé d'étonnement et de mépris pour la foi absolue des sectateurs de Moïse et du Christ dans des thèses non prouvées [4], l'idée d'un dogme religieux étant restée complétement étrangère à son esprit, comme à celui de tous les païens. Dans la grande histoire romaine, si détaillée, que Dion Cassius, sous Alexandre Sévère, continua jusqu'à son propre temps, il n'était, selon toute évidence, distinctement fait mention des chrétiens nulle part. Suivant son indication, les chrétiens, persécutés sous Domitien, étaient accusés « d'athéisme et de l'observance de pratiques juives »; ainsi lui aussi prenait le christianisme pour une secte juive. Hérodien ne les nomme pas non plus, et même les auteurs de certaines biographies d'empereurs, en partie déjà contemporains de Constantin, ne

[1] Épictète, *D.*, IV, 7. — *Marc-Antonin*, XI, 3.
[2] Aristide, *Or.*, XLVI, p. 309 *J.*
[3] *Métam.*, XI, 14 (certæ religionis mentita sacrilega præsumtione)
[4] Galien, éd. K., VIII, 579, 657; *ibid.*, p. 171.

les mentionnent que très-rarement et qu'accidentellement. Les premiers écrits païens contre le christianisme ne sont pas antérieurs au milieu du deuxième siècle. Il paraîtrait, d'après Origène, que Phlégon de Tralles, dans le treizième ou le quatorzième livre de ses chroniques, avait mentionné l'éclipse du soleil et les tremblements de terre qui accompagnèrent la mort du Christ sur la croix, sans aucune expression de doute [1], et que le même avait attribué au Christ une prophétie de saint Pierre, qui s'était accomplie [2]. Mais, chez un auteur que tous les miracles intéressaient spécialement, comme tels, il n'y a pas à conclure de là qu'il dût personnellement avoir eu des rapports avec les adorateurs du Christ, ou une connaissance réelle de la doctrine de celui-ci. Les écrits de Fronton répètent encore les plus absurdes inventions du populaire contre les chrétiens [3]. Le platonicien Celse lui-même, bien qu'exactement informé par un juif de l'objet de la doctrine chrétienne, conclut, dans l'écrit développé qu'il lança contre eux, vers l'an 150, à l'avis que toute cette dispute entre juifs et chrétiens, où, dans son opinion, tout ne tournait que sur la question de savoir si le Messie, annoncé par les prophètes, était arrivé ou non, se réduisait à une querelle « pour l'ombre de l'âne [4] », ou, comme on dirait aujourd'hui, pour la barbe de l'empereur.

Les seules à mentionner, dans le tout petit nombre de personnes des classes supérieures, dont la conversion au christianisme, antérieurement au règne de Commode, puisse être affirmée avec quelque certitude ou vraisem-

[1] Origène, *Contre Celse*, II, 33.
[2] *Ibidem*, 14.
[3] Minucius Félix, *Octavius*, c. XIII. — Fronton, éd. Naber, p. 263.
[4] Origène, *Contre Celse*, III, 1.

blance, sont la femme du consul Plautius, Pomponia Grécina, accusée de « superstition d'origine étrangère » en l'an 58, le consul Flavius Clément, supplicié en l'an 95, et sa femme (ou sœur) Flavie Domitille, exilée à Pontie[1].

Mais, pour ce qui concerne le supplice contemporain d'Acilius Glabrion, consul en 91, l'extrait très-peu clair de l'histoire de Dion Cassius sur lequel on se fonde, pour attribuer la cause de sa condamnation à ce qu'il aurait embrassé le christianisme, n'autorise pas suffisamment cette supposition; car, d'après Suétone, il aurait été condamné parce qu'on lui prêtait des projets subversifs[2].

Une vieille tradition, d'après laquelle des rapports personnels auraient existé entre le philosophe Sénèque et l'apôtre saint Paul, n'a guère trouvé non plus, jusqu'à présent, malgré toutes les peines que l'on s'est données, un point d'appui dans les faits, bien que l'on comprenne très-bien comment elle a pu se former et s'accréditer. Il ne pouvait, alors pas plus qu'aujourd'hui, convenir aux théologiens, dans leur manière de voir, qui contestait absolument au paganisme le pouvoir d'arriver, par ses propres efforts, à l'établissement d'une morale supérieure, de laisser passer celle qu'enseignait Sénèque, et qui concorde tellement, pour le fond, avec la morale chrétienne, comme un produit de la philosophie païenne seule. Il

[1] Voir tome I, livre v et supplément au tome I, p. 127 à 133.

[2] Dion Cassius, LXVII, 14. — Suétone, *Domitien*, ch. x. — M. Friedlænder ne s'explique pas comment M. de Rossi (*Bull. crist.*, 1865, p. 20) n'en rapporte pas moins la mort de Glabrion à la même cause que celle de Clément, ni pourquoi il prend pour un sénateur Apollonius, décapité comme chrétien sous Commode (Eusèbe, *H. E.*, V, 21).

était d'autant plus naturel de ramener, en partie, l'origine de celle-là à une influence exercée par l'apôtre, que le séjour de celui-ci, pendant les deux années de sa captivité, à Rome, avait pu facilement donner lieu à des rapports entre lui et Sénèque, et que le proconsul Jûnius Gallion, qui avait absous l'apôtre amené par les Juifs devant son tribunal, à Corinthe, était frère de ce philosophe. Il semblait, d'ailleurs, que Tertullien n'avait pas encore connaissance de la tradition mentionnée, car il se borne à dire : « Sénèque est souvent des nôtres[1]. » La concordance de ses doctrines avec celles du christianisme ne lui paraissait donc pas être constante, mais procéder d'une conformité d'opinions purement accidentelle, chez un homme complétement étranger à ce dernier. Or saint Jérôme faisait, à cette époque déjà, lecture des lettres, encore existantes aujourd'hui, qui auraient été échangées entre le philosophe et l'apôtre, mais qui ne sont évidemment, en réalité, que le produit d'une de ces nombreuses falsifications littéraires dont le zèle chrétien a, sans doute, été la cause déterminante. Une inscription récemment découverte, de la fin du troisième siècle ou peut-être du commencement du quatrième, montre qu'une famille chrétienne, qui faisait dériver son origine, ou du moins son nom, des Annéus Sénèque, se fit, plus tard, honneur de cette tradition : nous voulons parler d'une épitaphe posée, à Ostie, par un certain M. Annéus Paul, à son fils M. Annéus Paul Pierre. Les noms des apôtres étaient chers aux chrétiens; l'usage du second, ainsi que celui des deux réunis, chose inouïe chez les païens; il n'est donc pas douteux que les deux Annéus n'aient été, eux, chrétiens[2].

[1] *De anima*, c. xx.

[2] De Rossi, *Bull. cr.*, V, 1867, p. 6.

En définitive, s'il est impossible de nier absolument qu'il ait existé des rapports personnels entre l'apôtre et le philosophe, il ne faut pas moins reconnaître que tous les efforts tentés, jusqu'à présent, pour donner à cette allégation le caractère de la certitude, sont demeurés vains. De la découverte récemment faite, que le consulat de Sénèque était tombé dans la seconde moitié de l'année 57, on a voulu inférer qu'il devait avoir, comme assesseur du conseil impérial, figuré parmi les juges de l'apôtre. Mais rien ne prouve la présence de celui-ci à Rome dans les années écoulées de 56 à 58[1]; on rapporte le séjour qu'il y fit, avec bien plus de vraisemblance, au temps de 61 à 63[2], ou de 62 à 64[3]. Il est tout aussi peu certain que le préfet des prétoriens, auquel fut remis saint Paul, ait été Afranius Burrus, l'ami de Sénèque[4].

La conformité, souvent presque littérale, des sentences de Sénèque avec les propos de saint Paul, sur la corruption générale et les péchés du siècle, a dû procéder nécessairement, il est vrai, chez tous les deux, de situations, d'expériences et de dispositions analogues, comme tout ce qui, dans Sénèque, frise la manière de voir des chrétiens[5]; mais elle s'explique aussi, parfaitement, par la forme particulière qu'affecta le développement du stoïcisme, profondément inhérente à l'essence même de celui-ci, et qui, dans les esprits portés à la douceur par sentiment, arriva très-naturellement à prendre, comme chez

[1] Admise cependant par M. de Rossi (*Bull. cr.*, 1866, p. 62).
[2] Comme Reumont, *Histoire de la ville de Rome*, I, 365 (en allem.).
[3] Bleek, *Introduction au Nouveau Testament*, 2e éd., 1866, p. 429, § 158 (en allem.).
[4] *Ibidem*, p. 428.
[5] Zeller, *Histoire de la philosophie*, III, 1, 637, 1 et 644, etc. (en allem.).

Sénèque, ce caractère, que nous retrouvons aussi chez Épictète et chez Marc-Aurèle, bien qu'aucune tradition n'ait jamais fait soupçonner ces deux derniers d'avoir également puisé à des sources chrétiennes.

Ainsi, tout ce que nous savons des premiers siècles de notre ère ne porte guère à penser que l'on ait eu, avant l'époque des règnes de Septime et d'Alexandre Sévère, le moindre pressentiment de l'importance que devait acquérir, pour l'histoire du monde, la nouvelle religion, à laquelle on prêtait encore si peu d'attention et que l'on jugeait avec tant de dédain. Que pouvait, dans l'opinion du temps, cette troupe de gens de rien, ignorants et fuyant le monde, contre l'ordre de choses existant, dans un empire dont la domination universelle paraissait fondée pour l'éternité? Les Romains, criait-on aux oreilles des chrétiens, ne règnent-ils pas, sans le secours de votre Dieu, sur le monde entier et sur vous-mêmes[1]? Votre Dieu, dit Celse, a promis à ceux qui lui ont donné leur foi son appui et de bien plus grandes choses encore, à vous entendre; or, voyez vous-mêmes ce qu'il a fait pour les autres (les Romains) et quelle aide il vous a prêtée, à vous. Vous, qui deviez être les maîtres de la terre, n'avez pas même pu conserver un coin de terre et un foyer, et si on vous retrouve encore errant et fuyant tous les yeux, on vous traque et vous fait expier cette témérité par la mort. L'idée d'une religion universelle, surtout, devait paraître une illusion inconcevable, dans un empire où coexistaient tant de religions différentes.

« S'il y avait seulement, dit le même auteur, possibilité d'obtenir la reconnaissance d'une même loi de tous

[1] Minucius Félix, *Octavius*, c. XII.

les Hellènes et barbares qui demeurent en Asie, en Europe et en Afrique, jusqu'aux limites extrêmes de la terre! Vraiment, croire à cette possibilité, c'est d'un insensé[1]. »

Mais après que Constantin, en garantissant la liberté religieuse la plus complète aux chrétiens, eut décidé la victoire du christianisme, et que la religion victorieuse se fut, à son tour, mise aussitôt en mesure de faire sentir sa puissance au paganisme, pour l'opprimer[2], quand l'ancienne foi, non-seulement eut cessé de procurer aucun avantage, mais fut devenue, pour ses partisans, une cause de tracasseries et de persécutions croissant avec le temps : alors du moins, semble-t-il, sa ruine devait se consommer, et le christianisme arriver à dominer seul, dans un temps très-court, s'il était vrai que le paganisme se trouvait réellement déjà, depuis des siècles, en pleine décadence et en dissolution. La vérité est que son agonie dura encore deux siècles, malgré l'inégalité des armes avec laquelle il était réduit à lutter pour son existence, que le polythéisme, maintenant sans pouvoir et sans défense, ne pouvait cependant se résoudre à mourir, bien que le christianisme fût infatigable et s'acharnât de plus en plus, avec le temps, en mettant tous les ménagements de côté, à tuer tout ce qui donnait encore signe de vie de l'ancienne foi, par les moyens de la contrainte, du pillage, de la destruction et de la persécution : tout cela prouve assez quelle vitalité le paganisme avait conservée, jusque dans sa vieillesse*. Après que le christia-

[1] Origène, *Contre Celse*, VIII, 69 à 72.

[2] Lasaulx, *Chute de l'hellénisme*, p. 51 (en allem.).

* Sans vouloir excuser l'intolérance, le fanatisme et la persécution d'aucune part, disons pourtant que nous sommes ici frappés plutôt de la

nisme, depuis les édits de tolérance de Constantin, eut joui, avec la seule interruption de la courte réaction du temps de l'empereur Julien, pendant une période de soixante-dix ans, de toute la faveur et des encouragements du pouvoir temporel, il n'avait pourtant encore, comme on l'a déjà fait remarquer, gagné tout au plus que la moitié de la population de l'empire. Presque toute la noblesse romaine était encore, au temps de Julien, restée fidèle à l'ancienne religion, que professait encore, sous Théodose, environ la moitié du sénat[1]. Jusque dans la persécution commencée depuis 380 par Théodose, l'ancienne foi fit preuve d'une grande force de résistance. On s'y mit à détruire, par le fer et par le feu, à démolir et à réduire en cendres, d'abord en Orient, puis également en Occident, les temples, les chapelles et tous les sanctuaires des anciens cultes. Mais, si les populations rurales, disséminées comme elles l'étaient et sans défense, ne pouvaient, malgré leurs plaintes amères, empêcher

ténacité de l'ancienne religion que d'une vitalité qui nous paraît fort être de la nature de celle du bas-empire et de l'empire ottoman. Le premier a survécu près de dix siècles à la chute de l'empire d'Occident; le second traîne encore une existence plusieurs fois déjà très-sérieusement compromise. Cependant la caducité est certainement ce qui domine dans l'impression du spectacle qu'ils nous offrent, comme dans celle que nous recevons de la dernière phase du polythéisme antique et de toute la civilisation romaine. Cette caducité, nous le reconnaissons, devait être moins apparente pour les contemporains, dans le cours des vicissitudes du temps même, qu'elle ne frappe dans l'aperçu général et collectif de celles-ci, vues à distance, et c'est ce qui, avec le peu de goût de l'auteur pour les conclusions déclamatoires, peut expliquer pourquoi il ne l'a pas plus vivement accentuée; mais elle n'en résulte pas moins, selon nous, jusqu'à l'évidence, de toutes ses considérations, non moins que de celles de ses prédécesseurs. (*Remarque du traducteur*.)

[1] Lasaulx, ouvrage précité, p. 99, etc.

l'accomplissement de la destruction de ces sanctuaires, « sur lesquels se fondaient, chez elles, toutes les espérances des familles, maris, femmes et enfants, pour leur bétail, leurs ensemencements et leurs plantations, » et avec lesquels s'en allait, pour elles, « tout ce qui fait la joie de l'existence », suivant l'expression de Libanius[1], dans les villes on n'en vint que trop souvent à des luttes sanglantes entre les troupes, conduites par le clergé et les moines, d'une part, et le peuple, de l'autre.

A l'exception de la contrainte directe, ou conversion par force, l'emploi d'aucun acte de violence ne fut négligé pour la suppression du paganisme : ni l'interdiction de tous les sacrifices et exercices du culte, ou la défense de visiter les temples, sous la menace des peines les plus rigoureuses, ni l'abolition des priviléges sacerdotaux, le bannissement des prêtres des villes et la confiscation des biens des temples. Cependant la confirmation réitérée de ces dispositions et pénalités, au cinquième siècle et encore au sixième, montre avec quelle lenteur extrême avançait l'œuvre de cette extirpation de l'ancienne foi, même à l'époque où tous les moyens d'existence semblaient déjà lui avoir été retirés. Ce qui prouve que des entreprises criminelles et la rapacité n'avaient pas tardé à s'allier aux rigueurs draconiennes de la législation, dans la persécution du paganisme sans défense, ce sont les avertissements réitérés de saint Augustin, de ne pas piller les païens sous le manteau de la religion, ainsi que le rescrit impérial de l'année 423[2].

Le paganisme, à son tour, eut alors ses martyrs[3], et le

[1] Lasaulx, ouvrage précité, p. 101, etc.
[2] *Ibidem*, 131, etc.
[3] *Ibidem*, 140.

hideux assassinat de la belle et vertueuse Hypatie, commis en 415, à Alexandrie, par les bandes de l'évêque Cyrille, montre jusqu'à quelles horreurs le fanatisme de la populace chrétienne se laissait parfois entraîner[1].

Cette guerre d'extermination systématique faite au paganisme durait depuis un siècle et demi sans que la vie de l'ancienne religion fût complétement éteinte. Aussi Justinien crut-il devoir ordonner, en 528, une grande persécution de ceux qu'on appelait maintenant les Hellènes. A Constantinople même, on découvrit et arrêta, parmi les patriciens, les savants et les médecins, de nombreux adhérents de l'ancienne foi, dont un se donna la mort et les autres adoptèrent le christianisme. L'évêque Jean d'Asie ayant fait, en 532, par ordre de l'empereur, une tournée dans les provinces de Carie, de Lydie et de Phrygie, y convertit et baptisa 70,000 personnes. Quiconque était surpris sacrifiant aux idoles devait être puni de mort[2]. En Occident, le flot de l'invasion des barbares, qui emporta avec les fondements du polythéisme ceux de la civilisation antique tout entière, précipita la chute du premier. Cependant le dernier temple d'Apollon, au mont Cassin, ne fut transformé en couvent, par saint Benoît, qu'en 529, c'est-à-dire dans la même année où les sept derniers philosophes d'Athènes, expulsés par un édit de Justinien, émigrèrent pour chercher un asile en Perse, auprès du roi Chosroès.

Mais, dans ces conditions même, il s'en fallait que l'extirpation du paganisme fût radicale et complète. Ne comprenait-il pas des éléments qui bravaient toute destruction,

[1] Lasaulx, 128, etc.
[2] *Ibidem*, 145, etc.

étant fondés sur des besoins impérieux d'une grande partie du genre humain? Or ces éléments ont, sous de nouvelles formes, trouvé place dans le christianisme même et survécu ainsi à l'ancienne foi. Ce n'était pas seulement l'amour païen des fêtes qui, tenant à ce qu'on lui procurât satisfaction dans la nouvelle religion aussi, détermina l'Église à tolérer des ripailles et des réjouissances auprès des tombes des martyrs, ainsi qu'à dédommager le peuple de la suppression des fêtes païennes, en rapportant aux mêmes jours la célébration des fêtes chrétiennes[1]. Il y avait encore et surtout le profond désir de remplir d'intermédiaires l'espace immense qui sépare l'humanité de la divinité, désir qui ne tarda pas à repeupler le ciel, veuf de ses anciens dieux, d'un chœur nouveau de saintes figures dont le nombre allait croissant à l'infini. Si saint Augustin repousse la comparaison du culte des saints et des martyrs avec le polythéisme, d'autres auteurs ecclésiastiques, comme saint Basile, leur ont assigné dans l'ordre général de l'univers, exactement la même place que le néoplatonisme aux démons et aux héros, ou ont, comme Théodoret, tout simplement mis en parallèle les deux cultes, pour démontrer que l'on n'avait fait que substituer la vérité d'essence divine du nouveau aux erreurs et impostures de l'ancien[2]. Mais il n'y a pas eu toujours substitution des saints de la nouvelle religion aux personnes sacrées de l'ancienne, il est arrivé aussi que l'on a tout bonnement transformé celles-ci en saints, et les fables mythologiques en légendes chrétiennes: ainsi la légende fait déchirer par des chevaux le martyr chrétien

[1] Baur, *l'Église chrétienne du commencement du IVe siècle jusqu'à la fin du VIe*, p. 274 (en allem.). — Lasaulx, ouvrage précité, 141, etc.
[2] Baur, ouvrage précité, p. 271, etc.

saint Hippolyte, parce que telle avait été la fin d'Hippolyte, fils de Thésée, roi de l'Attique[1].

« Les Grecs, » dit Théodoret[2], « sont le peuple qui devrait être le moins choqué de ce qui se passe près des tombes des martyrs, car c'est d'eux que viennent les libations, les expiations, les héros, les demi-dieux, les hommes divinisés. Hercule, Esculape, Bacchus, les Dioscures et tant d'autres ont été élevés au rang des dieux : comment peut-on alors faire aux chrétiens un reproche de ce que, sans déifier les martyrs, ils les honorent comme des témoins et des serviteurs de Dieu? Qui le mérite plus qu'eux, les champions avancés des hommes, qu'ils secourent et protégent, dont ils détournent les maux et pour l'amour desquels ils chassent les fléaux suspendus sur leurs têtes par les démons? Des femmes sans enfants et stériles les prient de faire qu'elles deviennent mères; qui a reçu un don sollicite d'eux la grâce de pouvoir le conserver; ceux qui veulent entreprendre un voyage les prient d'être leurs compagnons de route, ceux qui en reviennent leur rendent grâces; les présents qu'on leur consacre, des images d'or et d'argent d'yeux, de mains et de pieds, témoignent de l'accomplissement des vœux. Les temples des dieux sont détruits, le Seigneur, maître de l'univers, ayant, après les en avoir fait sortir, mis à leur place ses propres morts et transféré à ceux-ci le bénéfice des honneurs dont jouissaient les autres. Au lieu des Pandies, des Diasies, des Dionysies et des autres fêtes, il y a maintenant les jours où l'on célèbre celles de saint Pierre, de saint Paul, de saint Thomas, de saint Serge, de saint Marcel et

[1] Dœllinger, *Hippolyte et Calliste*, 55, etc., et C. Wachsmuth, *la Grèce ancienne et moderne* (en allem.).
[2] Baur, *l. c.*

d'autres martyrs. » Si Théodoret ajoute que le faste païen et la sensualité étaient exclus de ces fêtes, que la sobriété et la modestie chrétiennes y dominaient généralement, on voit, par le témoignage de saint Augustin, qu'il importe du moins de n'accueillir cette affirmation qu'avec une certaine réserve.

LIVRE XII.

ÉDUCATION, DOCTRINES ET IDÉES PHILOSOPHIQUES.



LIVRE XII.

ÉDUCATION, DOCTRINES ET IDÉES PHILOSOPHIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

La philosophie éthique.

Du lien de la morale des Anciens avec la religion et des dangers dont on la prétendait menacée par l'anthropomorphisme.

Différence essentielle entre la morale antique et la morale chrétienne. — Manière des Anciens d'envisager la divinité et l'humanité. — La philosophie morale. — La science est le fondement de la félicité. — La félicité est dans la résignation.

Progrès de la philosophie grecque dans le monde romain. — Opposition contre la philosophie. — Antipathies fondées dans le caractère national des Romains. — La philosophie vue de mauvais œil par les gouvernants. — Persécutions dirigées contre les philosophes. — Revirement d'opinion après la mort de Domitien. — On s'applique à infirmer le reproche fait à la philosophie d'hostilité au gouvernement. — Aversion de la multitude pour la philosophie.—Inutilité de celle-ci dans l'opinion de la plupart des gens sans instruction et même dans celle de beaucoup d'hommes instruits. — Les rhéteurs opposés aux philosophes. — Sénèque l'Ancien. — Quintilien. — Fronton. — Lucien. — Aristide.

Les adversaires de la philosophie alléguant l'immoralité des philosophes. —



Pseudophilosophes à Rome el en Grèce. — Les cyniques. — La philosophie reconnue par les Romains comme le flambeau de la moralisation. — Différences de vues sur la dose d'instruction philosophique nécessaire. — Participatioo des Romains aux études philosophiques. — L'école sextienne. — Progrès du stoïcisme, de l'épicurisme et des autres systèmes de philosophie chez les Romains. — L'instruction philosophique commence d'ordinaire avec l'adolescence. — Logique et dialectique. — Physique. — Éthique. — Droit et devoir des maîtres de surveiller et de diriger eu tout la cooduite de leurs disciples.

Triple mission des philosophes enseignants. — 1° Les philosophes comme précepteurs et directeurs de conscience dans les grandes maisons. — Comment étaieol traités, d'après Lucien, ces philosophes domestiques. — Philosophes à la cour. — 2° Philosophes directeurs d'écoles publiques. — Ioconvénieuts des conditions de l'enseignement daus les écoles des philosophes. — Ce qui l'empêche de devenir profitable, par la faute des élèves ou par celle des maîtres. — L'amour des belles phrases et la soif d'applaudissements. — 3° Philosophes missionnaires et prêchant la morale au peuple, comme les cyniques. — Démétrius. — Démooax.

Conclusion. — Épuration des idées morales par suite du développement de la philosophie dans les premiers siècles de notre ère. — Manque de fondement de la supposition d'une décadence générale des mœurs à cette époque.

Que, dans l'antiquité, toute la morale aussi était très-intimement liée à la religion; que les dieux, comme directeurs de l'ordre moral du monde et exécuteurs de ses lois, devaient également, dans l'opinion des Anciens, exiger des hommes l'accomplissement des devoirs moraux, récompenser le bien et punir le mal, c'est ce qu'il n'est guère besoin de faire observer à qui a la plus légère teinte de la littérature antique. Mais, après avoir constaté précédemment que la croyance aux dieux avait persisté sans altération dans les masses, jusque dans les derniers temps de l'antiquité, il reste encore à réfuter l'idée que l'on se fait d'une influence démoralisante exercée par l'anthropomorphisme, qui, de la religion grecque, s'était communiqué aussi à la foi populaire des Romains, en ce

qu'il prêtait aux dieux des faiblesses et des passions humaines, et les mettait souvent en contravention avec les lois morales. Cette idée défavorable, on se l'était déjà formée dans l'antiquité. Denys d'Halicarnasse donnait à la théologie romaine la préférence sur la grecque, parce que les légendes étaient de trop peu d'utilité dans cette dernière et ne profitaient qu'au petit nombre de ceux qui en avaient reconnu le véritable sens; tandis qu'elles amenaient la multitude, dépourvue de toute instruction philosophique, à mépriser les dieux, ou même à regarder comme choses licites les infamies et les crimes qu'on leur attribue [1]. On comprend d'autant mieux Denys se laissant entraîner à une pareille thèse, dans sa polémique contre l'absurdité des croyances populaires, que l'art des sophistes, prenant pour thème l'excuse du crime, ne devait, il est permis de l'admettre, pas négliger non plus d'emprunter des arguments à la légende; mais ce qui est inadmissible, c'est que les actions rapportées par la légende de ces dieux aient jamais pu réellement troubler, même dans l'antiquité, la conscience morale d'hommes ayant le discernement de l'esprit et de la volonté en général; que des gens coupables d'adultère, d'homicide ou de vol se fussent jamais avisés sérieusement de vouloir justifier leurs crimes, à leurs propres yeux et à ceux d'autrui, par les exemples de Jupiter, de Mercure et d'autres dieux. Sénèque s'exprime sur ce point comme s'il n'appréhendait même pas la possibilité de l'existence d'une foi tellement absolue aux rapports des légendes, qu'elle pût ôter aux hommes la crainte du péché [2]; et sans doute avec raison. Car, si les

[1] Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, II, 20.

[2] Quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. (*De vita beata*, 26, 6.)

incrédules rejetaient les croyances populaires, précisément à cause de ces fables, les rationalistes parmi les croyants ont trouvé, de tout temps, le moyen de résoudre les contradictions entre la tradition et les exigences de la raison, par la critique et l'interprétation, et les croyants naïfs et sans réflexion se contentaient de reconnaître là des mystères, qui se dérobaient à la portée de l'intelligence humaine, et dont on pouvait se permettre d'autant moins de faire dériver des règles pour les actions humaines.

Aux témoignages, si nombreux, de la foi à l'existence d'un ordre moral, fondé sur la volonté des dieux et maintenu par eux dans le monde entier, témoignages qui surabondent dans toutes les parties de la littérature grecque et latine [1], on oppose quelques badinages frivoles, dans des comédies et des poésies érotiques, où des amoureux prennent l'exemple de Jupiter et d'autres dieux pour excuse de leurs ruses et de leurs écarts, sinon de véritables infamies; on cite même le monologue de Byblis, cherchant à justifier, par les mariages des dieux avec leurs sœurs, sa passion incestueuse pour un frère, dans les *Métamorphoses* d'Ovide [2]. On pourrait tout aussi bien, et même avec plus de raison, prétendre, comme on l'a fait souvent [3] et déjà dans l'antiquité, de manière à embarrasser les apologistes du christianisme [4], que les péchés des patriarches et d'autres

[1] Voir Nægelsbach, Théologie postérieure à Homère, p. 27, etc. (en allem.).

[2] IX, 497, etc. — Ces mariages n'étaient permis, chez les Grecs, qu'entre frères et sœurs de lits différents. — Tzschirner (*Chute du paganisme*, p. 26) cite en outre, comme passages analogues, les suivants : Méléagre, *Épigr.*, 10, 14, 40; Térence, *Eunuque*, III, 5, 34 (Voir aussi saint Augustin, *Confessions*, I), et Martial, XI, 43.

[3] Seume, entre autres, dans sa *Promenade à Syracuse*.

[4] Tzschirner, *l. c.*, p. 540, etc.

hommes agréables à Dieu de l'Ancien Testament ont également exercé, comme exemples, une influence démoralisante, et rechercher, à l'appui de cette thèse, dans la littérature moderne, des propos folâtres ou hardis d'un caractère semblable, où « le Diable invoque l'Écriture Sainte [1]. » Est-il encore besoin de rappeler que non-seulement la législation civile punissait partout sévèrement ces délits, mais que l'on révérait et invoquait les dieux comme protecteurs des mêmes lois que, d'après la légende, ils avaient enfreintes. Ainsi, notamment, Jupiter n'était-il pas, pour les Grecs comme pour les Romains, un dieu présidant au mariage ?

Il n'y a manque de malentendus sur la nature et la volonté de la divinité dans aucune religion. Benjamin Constant, dont les observations sur le polythéisme en général sont également applicables au polythéisme de cette époque en particulier [2], rappelle, avec beaucoup de justesse, que l'esprit général des cultes est souvent en contradiction avec leurs commandements moraux et que les passions, excitées par les premiers, paralysent souvent les seconds; que des homicides n'ont été que trop souvent commis ainsi de bonne foi pour plaire à ce dieu, dont un des commandements est la défense de tuer! Les fables, consacrées par une religion, sont l'objet d'une foi mécanique à certains égards; elles semblent quelquefois reléguées à demeure fixe dans un compartiment particulier des cervelles humaines. Rome ramenait son origine aux amours de Mars et de Rhéa Sylvie, et toute Vestale

[1] Comme dans une des poésies triviales de Burger, intitulée : *Madame Schnips*, par exemple.

[2] *Du polythéisme romain*, 1833, I, 57, etc.

qui se laissait séduire n'en encourait pas moins une peine terrible.

Benjamin Constant élucide la thèse, indubitablement juste, que les libertés dont les dieux usent, dans la légende, quant à la loi morale, ne sont nullement chez eux une preuve d'indifférence pour celle-ci, par l'exemple des rois, dont les déportements ne changent rien aux lois établies, pour la répression des écarts de leurs sujets, dans l'État. Dans le camp macédonien, Alexandre, bien qu'il fût lui-même le meurtrier de Clitus, n'en condamnait pas moins le soldat convaincu de meurtre.

Les dieux, comme les grands de la terre, ont un caractère public et un caractère privé. En vertu du premier, ils sont les soutiens de la morale; dans la conduite privée, ils suivent leurs penchants; mais, dans leurs rapports avec les hommes, ils ne sortent jamais de leur caractère public.

Les dieux ne sont pas les auteurs, mais les garants de la loi morale. Ils la protégent, mais n'y changent rien; ils ne promulguent pas ses commandements, mais se bornent à les maintenir en vigueur. Ils récompensent le bien et punissent le mal; mais ils ne décident pas à leur gré de ce qui est bien ou mal, et les actions humaines tirent leur mérite d'elles-mêmes.

Bien que la croyance au gouvernement des puissances divines, le respect de leur volonté, l'espoir d'être favorisé

de leur grâce et la crainte de leur courroux aient toujours été comptés, dans l'antiquité, parmi les soutiens les plus essentiels de la morale, et, comme on l'a déjà dit, aussi reconnus comme tels, ils n'étaient cependant pas, à proprement parler, les fondements de la morale. Les devoirs de l'homme envers la divinité, l'humanité et lui-même, ne lui étaient pas signifiés par les révélations d'une volonté supérieure, ni par la doctrine d'un divin prophète; les païens n'avaient pas reçu la loi du dehors, ils se faisaient la loi eux-mêmes, comme dit l'apôtre. Le sentiment humain du devoir, la science humaine du bien et du mal, telle était la base sur laquelle reposait la morale de l'antiquité grecque et romaine.

L'homme, dans l'antiquité, était d'ailleurs réduit non-seulement à ne se fier qu'à sa propre science, mais aussi à ne compter que sur ses propres forces. Il ne se doutait pas qu'il y eût en lui un péché originel, que sa nature fût foncièrement mauvaise. La doctrine orphique[1], d'après laquelle le mal, dans les hommes, venait de leur descendance des Titans, avait un caractère tout différent et ne paraît, d'ailleurs, avoir été très-répandue à aucune époque. Aussi n'était-il pas dominé par le sentiment de sa propre misère, pas plus qu'il ne croyait devoir attendre son salut d'une puissance supérieure et n'éprouvait même le besoin d'une pareille croyance. Partant, il lui manquait aussi tout sens pour comprendre que la foi, exigée comme une condition du salut par le christianisme, et surtout la subordination de la raison à la foi, pussent être méritoires et avoir une vertu qui sauve et qui sanctifie. L'humilité et moins encore cette résignation patiente qui, après le soufflet reçu

[1] Voir Lobeck, *Aglaopham.*, 568.

sur une joue, va présenter l'autre à la main qui frappe, ne pouvaient ainsi figurer parmi les vertus cardinales de l'homme, ne relevant que de lui-même. Aristote[1] appelle la passivité tranquille, avec laquelle on supporterait des avanies, et l'humilité, opposée à des traitements affectant le mépris, des preuves d'une disposition servile. L'homme, dans l'antiquité, sentait en lui le courage d'entreprendre, avec le secours de la divinité, il est vrai, laquelle ne pouvait vouloir que le bien, mais au moyen de ses propres efforts, la soumission des bas instincts de sa nature à ce qu'il y a de divin dans celle-ci ; il n'avait donc pas besoin de s'aider de l'espérance comme d'un soutien nécessaire et indispensable.

Il ne sentait pas d'abîme infranchissable entre la divinité et lui, par la raison déjà qu'il ne se trouvait pas avec elle dans la position d'une créature vis-à-vis de son créateur, et de cette différence, dans les rapports avec la divinité, en dérivait une autre, dans les rapports avec l'humanité. L'idée chrétienne fondamentale, d'après laquelle tous les hommes sont les créatures d'un même créateur, les enfants d'un même père, et par conséquent unis entre eux par le lien de la fraternité, égaux en droits et tenus à l'accomplissement des mêmes devoirs de charité, cette idée ne s'est développée, dans l'antiquité, en dehors du christianisme, qu'au temps de l'empire romain et de sa domination universelle[2], et elle n'y est jamais devenue générale. Contrairement à cette égalité sans distinction de toutes les créatures devant Dieu, l'antiquité grecque et romaine reconnaissait, comme fondées en droit, les nom-

[1] *Eth. Eudem.*, III, 3 (Bekk, 1231), *Eth. Nicomach.*, IV, 11 (Bekk, 1126).

[2] Zeller, *Histoire de la philosophie*, III, 1, 12.

breuses inégalités dérivant, pour les conditions de l'existence humaine, des diverses formes du développement politique, national et social, et nul commandement divin, comme aucune loi morale, n'empêchait le privilégié de faire valoir son droit meilleur dans toute son étendue, vis-à-vis de quiconque avait moins de droits que lui. La vie de l'homme n'était pas, pour l'homme, aussi inviolable et sacrée qu'elle doit l'être, nécessairement, en présence d'une divinité, de laquelle émane toute vie et qui non-seulement n'a pas accordé, mais a défendu expressément à ses créatures de faire usage, entre elles, du droit n'appartenant qu'à Dieu seul d'en détruire aucune. La position que faisait à l'homme la manière dont on concevait, dans l'antiquité, l'ordre cosmique lui donnait, avec plus de liberté et d'indépendance, aussi plus de latitude pour disposer de la vie de ceux qui se trouvaient placés sous sa tutelle ou sa puissance. Non-seulement le maître avait le droit de vie et de mort sur ses esclaves, le père aussi l'avait sur ses enfants; et Platon comme Aristote a recommandé expressément d'ôter la vie à ceux qui seraient à charge à la société[1].

Ce caractère de subjectivité que porte la conscience morale des anciens, on le retrouve dans leur philosophie éthique, qui acheva son développement en Grèce, après Aristote, dans plusieurs écoles, par des voies très-différentes, mais cependant convergentes dans leur but, et qui se répandit aussi dans le monde romain, depuis le milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ. Elle ouvrait à l'homme la perspective de la félicité, du souverain bien, non dans une autre vie, mais dans la présente déjà, et la

[1] Zeller, II, 1, 586; 2, 574.

lui montrait comme un but que chacun pouvait atteindre, et qui n'était pas au-dessus de ses forces. Elle lui apprenait à chercher en lui-même ce point appelé à devenir son point d'appui fixe, dans l'universalité du monde moral, ce support que le chrétien trouve dans sa confiance en l'aide d'une puissance supérieure. Tandis que le christianisme promettait le salut par la foi, la philosophie antique préconisait la délivrance par la science. La science du bien et du mal, dont la Bible met la promesse dans la bouche du tentateur, était pour la philosophie le but de toutes les aspirations humaines, auquel elle se flattait de pouvoir atteindre. Pour celui qui sait, autrement dit pour le sage, les maux qui affligent l'humanité s'évanouissaient, ou du moins ils ne parvenaient plus à troubler sa béatitude, reposant en lui sur une espèce de séquestre de sa personne; la science triomphait même des angoisses de la mort; la vie des philosophes, comme disait Socrate, n'était même tout entière qu'une préparation à la mort[1]. La science élevait l'homme au-dessus du niveau des faiblesses humaines, le dérobait aux influences du monde extérieur, le rendait invulnérable pour les coups de ce dernier. Or cette béatitude-là ne consistait pas dans la possession, mais dans le renoncement, l'absence de besoins, dans la renonciation non-seulement aux biens extérieurs, mais aussi aux intérêts les plus importants, aux inclinations et aux sentiments innés de la nature humaine qui contribuent le plus au bonheur. La devise d'Épictète : Souffre et renonce ! résume dans un certain sens l'ensemble de la philosophie pratique, comprenant aussi la théorie du bonheur, de tous les sys-

[1] Cicéron, *Tusc.*, I, 30.

tèmes philosophiques réunis. Le but de toute philosophie, dit Sénèque[1], est de nous apprendre à mépriser la vie. La félicité, disait Démonax, n'appartient qu'à l'homme libre, et il n'y a de libre que celui qui n'espère et ne craint rien[2]. L'épicurisme et le stoïcisme s'accordent avec le christianisme dans le séquestre de la vie civile et politique. Comme l'apôtre saint Paul, non-seulement Épicure, mais Épictète aussi, plaçaient le célibat au-dessus du mariage. Quant au scepticisme, il fondait la félicité sur la science de l'impossibilité de savoir, c'est-à-dire proprement sur la renonciation même à la science.

Bien que la concordance du fond des doctrines de toutes les écoles philosophiques contribuât à une conciliation de leurs diversités, favorisée de plus en plus par le génie romain, pratique en tout et au plus haut degré sympathique à l'éclectisme, la diversité des inclinations n'en continuait pas moins de se manifester, selon les individualités, dans le choix de voies très-différentes, conduisant au but commun. A l'épicurisme inclinaient notamment les natures douces, molles, placides, toujours prêtes à s'accommoder aux circonstances; au stoïcisme, les âmes fortes et rigides, résolues à la lutte avec le mal de la réalité et trempées pour la soutenir, ainsi que les caractères durs et inflexibles. Les réalistes penchaient vers le premier, les idéalistes vers le second, tandis que les gens qui redoutent tous les extrêmes, trouvaient leur compte dans la doctrine de la nouvelle académie, et que l'éclectisme s'évertuait dans la création de variétés infinies des systèmes dominants, appropriées à la diversité, également

[1] *Lettres*, III, 5.
[2] Lucien, *Démonax*, 20.

infinie, des tendances d'esprit et des besoins moraux individuels.

Depuis le milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ, la philosophie grecque avait, comme nous l'avons dit, commencé à se répandre à Rome et en Occident, et, en dépit de toutes les tentatives faites pour arrêter ce mouvement, elle y avait fait des progrès constants. L'accroissement des relations multiples avec la Grèce, l'immigration toujours croissante de savants grecs à Rome, les voyages de plus en plus fréquents, et entraînant souvent des séjours prolongés, de nombre de Romains en Grèce, tout cela aidait, puissamment aussi, à l'introduction de l'art et de la science des Grecs, de leur philosophie notamment. Quand Cicéron employa les loisirs involontaires de ses dernières années (de 45 à 43 avant Jésus-Christ) à rendre accessibles aux lecteurs romains, sous une forme populaire, les résultats les plus importants du mouvement philosophique postérieur à Aristote, il ne faisait certainement qu'aller au-devant d'un besoin très-répandu et vivement senti par les hommes instruits d'entre ses compatriotes. Ses œuvres philosophiques, qui ont tant contribué à initier tous les siècles suivants à l'essence de la philosophie grecque, formèrent le noyau de la littérature naissante dont l'objet fut la nouvelle philosophie romaine. Quintilien nomme, comme les plus lus des écrivains qu'elle comptait, Brutus, Cornélius Celse, le stoïcien Plaute, l'épicurien Catius et Sénèque[1], liste à laquelle Apulée seul vient encore s'ajouter, au deuxième siècle de notre ère.

Or, bien que, depuis la chute de la république, les in-

[1] Quintilien, X, 1, 123 à 131.

fluences favorables à la propagation de la philosophie grecque, dans le monde romain, eussent grandi en nombre et en force, l'aversion qu'avaient pour elle les Romains de la vieille roche et qui, dans le fond, revenait au même que l'opposition faite, par les esprits tournés vers la pratique, à la théorie pure, par le réalisme à l'idéalisme, persista cependant. La manière de voir dont Ennius a mis l'expression dans la bouche d'un de ses personnages, à savoir que, s'il était bon de goûter un peu de la philosophie, il ne l'était nullement de s'y plonger, a été partagée par Tacite et par tous les hommes d'État et patriotes romains pensant comme lui et, nécessairement, opposés à une spéculation qui conduisait à l'indifférence pour l'État et ses intérêts les plus importants. Bien que l'on admît la recommandation d'acquérir une notion des doctrines de la philosophie, « de cette noble science[1], » qu'on reconnût même à celle-ci une influence salutaire et modératrice sur les passions, l'application trop zélée à l'étude de ses doctrines n'en paraissait pas moins, dans ces cercles, un travers condamnable chez un Romain, mais surtout chez un sénateur[2]. Helvidius Priscus, qui étudia la philosophie stoïcienne, pour se prémunir contre les coups du sort dans sa participation active aux affaires de l'État, et qui satisfit, dans toutes les circonstances de la vie, aux exigences de la morale la plus sévère, constituait une exception, dans la pensée de Tacite, de l'avis duquel la plupart des aspirants aux hautes études n'y avaient en vue que de couvrir leur paresseuse oisiveté d'une superbe enseigne[3]. Musonius Rufus, que l'on avait en si grande vé-

[1] Tacite, *Agricola*, ch. II; *Dialogue des orateurs*, ch. XIX.
[2] Le même, *Agricola*, ch. IV.
[3] Tacite, *Hist.*, IV, 5.

nération, joue dans Tacite le rôle d'un pédant ridicule, débitant sa sagesse le plus malencontreusement : ainsi il essaye, en l'an 70 de notre ère, de faire impression sur les légions d'Antoine, postées devant les portes de Rome, par des déclamations sur les bienfaits de la paix et les maux de la guerre, et n'échappe qu'avec peine aux mauvais traitements des soldats[1]. Quintilien aussi oppose le citoyen véritablement sage, qui se voue non pas à des discussions oiseuses, mais à l'administration publique, aux philosophes n'ayant souci que de s'y soustraire le plus possible, comme à tous les devoirs civiques en général. Quel philosophe, demande-t-il, a jamais fonctionné comme juge, ou déployé une activité remarquable dans les assemblées du peuple? Qui, parmi eux, a jamais fonctionné dans l'administration publique, pour laquelle ils se mêlent pourtant, la plupart, d'établir des règles[2]? Pline le Jeune[3], faisant l'éloge de Titius Ariston, parle de lui comme d'un homme qui, pour la pureté des sentiments, la piété, l'équité, la force d'âme, ne le céderait en rien à aucun de ceux qui font parade de philosophie dans leur tenue extérieure; et cependant, ajoute le même auteur, il ne fréquente pas les gymnases et les portiques, et ne perd ni son temps ni celui d'autrui en longues discussions, mais on le voit toujours en toge et en affaires. C'est particulièrement avec les devoirs d'un souverain qu'une application soutenue à la philosophie devait paraître incompatible aux hommes dont l'esprit avait pris cette direction, ne tendant qu'à la pratique. Une lettre d'Avidius Cassius offre un échantillon de la critique dont

[1] Tacite, *Hist.*, III, 81.
[2] Quintilien, XI, 1, 35; XII, 2, 6, 7.
[3] *Lettres*, I, 22, 6.

les études philosophiques de Marc-Aurèle étaient l'objet de la part de ces adversaires de la philosophie[1]. « Marc-Antonin, y est-il dit, s'amuse à philosopher, fait des recherches sur les éléments et sur les âmes, ainsi que sur la vertu et la justice, mais n'a point de cœur pour l'État. Vous avez entendu que le préfet du prétoire de notre philosophe qui, trois jours avant sa nomination, était pauvre comme un gueux, est devenu riche tout à coup. » Quand Alexandre Sévère, avant d'être appelé au trône, renonça, d'après le conseil de sa mère Mammée, à l'étude de la musique et de la philosophie, il fut confirmé dans sa résolution par les vers de Virgile, cités comme un oracle à ce prince, qui disent le Romain appelé à la domination des autres peuples, que l'on peut laisser, sans envie, aspirer à la gloire de remporter le prix dans les arts et les sciences[2].

De même que la mère d'Alexandre, celle de Néron avait détourné son fils de l'étude de la philosophie, à laquelle il avait été amené d'abord par le stoïcien Chérémon[3], puis par Sénèque, « attendu que, disait-elle, cette étude ne pouvait que faire du tort à un prince destiné à régner[4]. » Dans les cercles ayant un vif intérêt au maintien de l'ordre de choses établi, surtout dans ceux du gouvernement et à la cour, ce n'est pas précisément que l'on dédaignât la philosophie, mais on la craignait. Le césarisme voyait, et non sans raison, un danger dans « l'idéologie ». Le discours dans lequel Dion Cassius[5]

[1] *Vie d'Avidius Cassius*, ch. XIV.
[2] *Vie d'Alexandre Sévère*, ch. XIV.
[3] Zeller, *Histoire de la philosophie*, III, 1, 611.
[4] Suétone, *Néron*, ch. LII.
[5] LII, 36.

fait développer par Mécène, devant Auguste, les principes de la politique impériale, contient aussi un avertissement pour l'empereur de se garder des philosophes, qui propagent des idées révolutionnaires. On lui dit de ne pas croire de braves et honnêtes gens tous les philosophes véritables, ou se donnant pour tels, parce qu'Arée et Athénodore avaient fait leurs preuves de loyal attachement, de ne pas perdre de vue que bien des personnes se servent de ce masque pour faire énormément de mal aux États et aux particuliers. En effet, de même que les meurtriers de Jules César, beaucoup de frondeurs, notamment aussi les chefs les plus éminents de l'opposition dans le sénat, au premier siècle de l'empire, professaient les doctrines de l'école stoïcienne. Dans le nombre figuraient des républicains, comme Pétus Thrasée et Helvidius Priscus, qui visaient au martyre politique, et, parmi ceux qui trempèrent dans la conjuration de Pison contre Néron, en l'an 65, deux au moins, Lucain et Sénèque [1], étaient de la même école. Les empereurs n'ouvraient d'ailleurs, généralement, que trop l'oreille aux insinuations tendant à leur rendre suspects le stoïcisme et toute la philosophie. En l'an 62 déjà, avait été mis à mort, dans l'exil, Rubellius Plaute, cet homme qui, d'après les représentations faites à son sujet par Tigellin à Néron, faisait parade de l'imitation du genre des anciens Romains, et avait adopté l'insolence de l'école stoïcienne, « formant et engendrant des esprits turbulents et toujours prêts à braver le danger [2]. » Dans la persécution de Thrasée, en l'an 66, Néron suivit les instigations de Capiton

[1] Zeller, III, 1, 611, etc.
[2] Tacite, *Annales*, XIV, 57.

Cossutien, qui lui fit envisager l'abstention de Thrasée des délibérations du sénat comme un acte de rébellion, et lui dépeignit Thrasée lui-même comme un chef de parti, ajoutant que ce dernier avait des partisans, ou plutôt des séides, qui, sans encore oser s'élever jusqu'à l'audace des propos de leur chef, prenaient cependant son attitude et ses manières, ayant toujours un air revêche et sombre, dans lequel on pouvait lire comme un reproche de pétulance, à l'adresse de l'empereur. Il n'y a plus, continuait-il, qu'à adopter les principes de ces gens-là, si on les croit meilleurs, ou à enlever leurs chefs et leurs meneurs à ces novateurs enragés. Cette secte n'avait-elle pas engendré les Tubérons, les Favoniens, des noms odieux même à l'ancienne république? Tant qu'il s'agit de renverser l'empire, ces gens-là prennent la liberté pour prétexte ; après l'avoir renversé, c'est la liberté même qu'ils attaquent[1].

Le gendre de Thrasée, Helvidius Priscus, qui passait à Rome pour avoir l'habitude de fêter, avec son beau-père, les anniversaires de la naissance de Brutus et de Cassius[2], fut exilé de nouveau, sous Vespasien, et mis à mort dans ce second exil. Cet homme, rangé plus tard parmi les figures idéales que célébrait l'école stoïcienne[3], et dont Pline le Jeune, voire même Tacite, malgré ses préventions contre le martyre politique, ne prononcent jamais le nom qu'avec vénération, est condamné par des conservateurs impérialistes, comme Suétone et Dion Cassius, qui l'accusent d'avoir encouru sa perte par sa propre faute. D'après la version du premier[4] de ces deux historiens,

[1] Tacite, *Annales*, XVI, 22.
[2] Juvénal, V, 36.
[3] Epictète, *D.*, I, 2.
[4] Suétone, *Vespasien*, ch. XV.

Vespasien aurait fait preuve, vis-à-vis de son insolence provoquante, d'une longanimité extrême, aurait voulu même, trop tard malheureusement, empêcher sa mort, et ne se serait laissé aller à la colère contre lui qu'après avoir eu à subir de sa part de grandes impertinences, débitées presque sur le ton d'une leçon. De la version de Dion il ne s'est conservé que des fragments et des extraits. Il est vrai qu'il cherche à mettre l'odieux de la manière dont on agit avec Helvidius et les philosophes en général à la charge de Mucien, le plus puissant des amis de Vespasien [1]; mais il prétend aussi qu'Helvidius était un esprit révolutionnaire et un ami de la populace, qu'il avait de tout temps crié contre l'empire, fait l'éloge de la démocratie, agi en conséquence et excité les autres, comme si c'était la tâche de la philosophie de jeter de la boue au gouvernement, d'agiter les masses, de renverser l'ordre de choses établi et d'amener des révolutions. Helvidius avait bien imité Thrasée, mais il était resté fort en arrière de son modèle. L'opposition de Thrasée était dirigée contre un Néron et avait été, néanmoins, toujours pleine de mesure, en paroles et en actes, se bornant à une résistance passive. Helvidius, au contraire, arriva à être mécontent d'un Vespasien et s'éleva contre lui, publiquement comme en petit comité; il cherchait la mort et ne fit, par elle, qu'expier des fautes multiples. D'autres stoïciens encore, ainsi que le cynique Démétrius, admiré par Sénèque, manifestèrent, suivant Dion, des vues incompatibles avec l'ordre existant, et c'est ainsi qu'eut lieu, entre les années 71 et 75 [2], l'expulsion de tous les philosophes

[1] Dion Cassius, LXVI, 12, etc.; Fr. Vat., 102.
[2] Clinton, *F. R.*, ad annum 74.

de Rome, mesure dont fut excepté le seul Musonius Rufus, qui avait été frappé d'exil sous Néron. Démétrius et un certain Hostilius furent relégués dans des îles [1]. Un second bannissement des philosophes fut décrété, en l'an 93 [2], par Domitien; il se liait au procès fait au stoïcien Junius Arulénus Rusticus, qui avait appelé Thrasée un saint homme, dans un écrit composé à sa louange, et à d'autres sénateurs animés des mêmes sentiments. Toute cette persécution frappait l'opposition politique partout où elle se manifestait, dans la littérature et dans les chaires, et pendant que les écrivains et les professeurs les plus notables étaient punis au criminel, le gouvernement prit le parti d'expulser les autres en masse de la capitale.

Mais, après la mort de Domitien, le changement de tout le système du gouvernement entraîna aussi un changement dans la position des empereurs, à l'égard de la philosophie, qui non-seulement cessa d'être regardée comme anti-gouvernementale, mais ne tarda pas à être favorisée de toutes les manières. Dans une lettre écrite peu de temps après la mort de Domitien, en 96 ou 97, Pline le Jeune témoigne sa joie du florissant essor que vient de reprendre, à Rome, le développement de la vie intellectuelle, attesté par de nombreux et glorieux exemples, parmi lesquels il pouvait suffire d'en citer un, les leçons du philosophe stoïcien Euphrate [3]. Il loue aussi Trajan de sa sollicitude toute particulière pour l'éducation de la jeunesse et des grands honneurs rendus par lui aux maîtres de l'éloquence et de la philosophie. « Les études », dit-il, « pu-

[1] Dion Cassius, LXVI, 13.

[2] Mommsen, article biographique sur Pline le Jeune, dans l'*Hermès*, III, 84, etc. — Clinton, *F. R.*, ad annum 90.

[3] Pline le Jeune, *Lettres*, I, 10. — Mommsen, *Hermès*, III, 36, etc.

nies de l'exil par un prince qui, ayant la conscience de ses vices, proscrivait par crainte plus que par haine toutes les aspirations contraires au vice, sont maintenant choyées par Trajan, qui les attire dans son entourage. Elles ont repris du sang et de la vie, recouvré leur patrie [1]. » Dion de Pruse, qui avait vécu dans un exil volontaire, sous Domitien, revint après la mort de celui-ci. Le règne de Nerva, avec lequel il avait d'anciennes relations d'amitié, fut trop court pour lui permettre de tirer avantage de la faveur de ce prince; mais Trajan aussi, dit-on, se plut à le distinguer [2], et Dion affirme, dans un de ses discours parénétiques sur le gouvernement, composés pour cet empereur, que celui-ci ne prenait plaisir qu'à la vérité et à la franchise, non à la flatterie et au mensonge [3]. Adrien, qui recherchait la société des philosophes et des savants de tout genre, fut peut-être le premier qui établit des chaires publiques et nomma des professeurs de philosophie à Rome. Antonin le Pieux suivit cet exemple, dans toutes les provinces, et, d'après sa lettre à la diète de la province d'Asie, l'immunité d'impôts qui, pour les autres professeurs, ne profitait qu'à un nombre limité d'entre eux, et qui se réglait sur la grandeur des villes, devait être accordée d'une manière absolue aux philosophes, puisqu'il y en avait si peu. Les traitements des savants appelés au Muséum d'Alexandrie, et par conséquent aussi ceux des philosophes professant dans cette ville, leur furent maintenus. A Athènes aussi, Marc-Aurèle chargea de l'ensei-

[1] Pline le Jeune, *Panégyrique*, 47.
[2] Vales. *Dionis vita* (Dion, éd. Dindorf, I, p. XXXII, etc.).
[3] Dion Chrysostome. *Or. de regno*, III, p. 103 R.; éd. Dindorf, I, p. 39.

gnement public des professeurs pris dans les quatre écoles les plus importantes [1].

Ce philosophe sur le trône mit la philosophie à la mode, jusqu'auprès des femmes. Le stoïcisme, autrefois si persécuté, devint un titre de recommandation, et les gens qui voulaient se pousser faisaient semblant de l'adopter, ou s'appliquaient à en faire parade [2]. Parmi les professeurs de philosophie de l'empereur, il y en eut deux surtout qui furent comblés d'honneurs et acquirent une grande influence, le stoïcien Junius Rusticus et le péripatéticien Cn. Claude Sévère. Le premier, fils ou petit-fils du Rusticus que Domitien avait fait mettre à mort et dont il existe encore un buste [3], fut le conseiller de Marc-Aurèle, dans toutes les affaires d'intérêt public et privé, et sa parole avait du poids, en temps de paix comme à la guerre. L'empereur ne manquait jamais de lui donner l'accolade avant de passer aux préfets du prétoire, le nomma consul deux fois, et lui fit ériger des statues par le sénat, après sa mort [4]. Cn. Claude Sévère, homme de haut rang, avait été consul dès l'an 146; de son fils du même nom, consul en 163 et 173, Marc-Aurèle fit son propre gendre [5]. Parmi les empereurs suivants, Septime Sévère notamment, à l'instar de Marc-Aurèle, manifesta de l'intérêt pour la philosophie [6], et, s'il faut en croire Tertullien [7], les philoso-

[1] Zeller, III, 1, 608, etc. — Voir aussi, sur l'immunité d'impôts des professeurs, Kuhn, *Const. rom.*, I, 119 (en allem.).

[2] Dion Cassius, LXXI, 35.

[3] Orelli, 1190. — Visconti, *Iconogr. rom.*, II, 419 Mil.

[4] *Vie de Marc-Antonin*, ch. III.

[5] Borghesi, *Œuvres épigr.*, I, 247, avec la note de Renier, et Zeller, III, 1, 695.

[6] *Vie de Septime Sévère*, ch. XVIII, et de *Géta*, ch. II.

[7] *Apologet.* (199), ch. XLVI.



phes jouissaient d'une grande liberté de la parole sous son règne, et obtenaient des traitements, ainsi que des statues, malgré les attaques dirigées par eux contre les empereurs. La femme de Sévère aussi, Julia Domna, quand les intrigues du favori Plautien l'eurent brouillée avec son époux, se tourna vers la philosophie et s'entoura de philosophes.

A l'époque où la philosophie était mise en suspicion et persécutée, il ne manquait pas, d'ailleurs, de philosophes s'efforçant de représenter leur personne et leur science comme parfaitement inoffensives à l'égard des gouvernements. L'avoué Décien d'Émérite, ami et compatriote de Martial, professait bien les mêmes doctrines que Thrasée et Platon : autrement dit, il était stoïcien, mais en même temps assez raisonnable pour ne pas se précipiter contre des épées nues la poitrine découverte, ce dont Martial lui fait éloge, en disant qu'il ne voulait pas, lui, d'un homme acquérant la gloire au prix d'un sang versé inconsidérément, mais qu'il lui en fallait un méritant l'éloge sans encourir le martyre [1]. Sénèque a défendu la philosophie, à plusieurs reprises, dans ses lettres, contre le reproche d'hostilité au gouvernement. Dans une de ces épîtres, qui peut avoir été écrite vers le temps où l'on commençait à la mettre en suspicion, il traite de chose inimaginable qu'elle pût jamais être l'objet d'un pareil soupçon, bien qu'il résulte précisément de son apologie que des attaques avaient déjà eu lieu [2]. « Il faut, dit-il, se réfugier des dangers que présente le monde dans l'asile sûr de la philosophie, science qui protége non-seulement

[1] Martial, I, 61, 10; II, 5; voir aussi I, 24 et 39; II, procem., 2; I, 8.

[2] Sénèque, *Lettres*, 14, 11, etc.

auprès des bons, mais auprès de tous ceux qui ne sont pas précisément mauvais, comme un bandeau sacerdotal, respecté même par les plus pervers. Jamais la perversité n'arrivera à un tel point, jamais il ne pourra se former contre la vertu une conspiration telle que l'on puisse en redouter une atteinte de nature à compromettre le nom vénéré et sacré de la philosophie. » Il va sans dire du reste qu'elle doit être pratiquée avec modestie et calme. Sénèque, se faisant objecter si telle avait bien été la conduite de Caton, part de là pour désapprouver expressément, comme stérile, la participation de ce dernier, non-seulement à la grande guerre civile, mais même aux luttes de partis qui l'avaient précédée. Il renvoie à l'exemple des stoïciens qui, se séquestrant de la vie politique, se sont appliqués à l'ennoblissement de l'existence et à l'élaboration de la thèse des droits de l'homme en général, « sans offenser un plus puissant. » Le sage ne cherchera pas à ébranler, par son exemple, les mœurs généralement adoptées, ni à attirer sur sa personne l'attention du peuple, par la nouveauté de son genre de vie. Ce n'est pas, il est vrai, qu'on puisse lui promettre une sécurité absolue. Dans une lettre postérieure, au contraire, les accusations portées contre la philosophie sont réfutées, comme ayant déjà eu lieu réellement [1]. « Ceux-là, dit Sénèque, qui croient les fidèles partisans de la philosophie opiniâtres et récalcitrants, et leur imputent du mépris pour les autorités, les rois et les administrateurs de l'État, me semblent être dans l'erreur. » Personne, au contraire, n'est plus reconnaissant à ces derniers que précisément les philosophes, qui ont le plus besoin de l'ordre et de la tranquillité, dans la poursuite

[1] Sénèque, *Lettres*, 73.

de ce qui constitue, pour eux, le but supérieur de la vie, et vénèrent comme un père celui qui les en fait jouir; bien plus que ne le font ces ambitieux turbulents, qui doivent beaucoup aux princes, mais n'en font pas moins sonner très-haut auprès d'eux leurs propres services, et ne sont jamais contents de la récompense obtenue. L'homme pur et véridique, au contraire, qui a renoncé à la curie et au forum, ainsi qu'à toute part dans l'administration de l'État, pour se renfermer dans l'application aux choses d'un ordre supérieur, aime ceux qui lui permettent de le faire en toute sécurité; seul, il rend en leur faveur un témoignage qui n'est point acheté et leur garde, sans qu'ils s'en doutent, une vive reconnaissance. De même qu'il estime et vénère ses maîtres, auxquels il est redevable du bienfait d'avoir échappé à des errements fallacieux, il honore aussi ceux sous l'égide desquels il peut se livrer aux nobles travaux de la science. C'est que le bienfait de la paix générale profite davantage à qui en fait bon usage. Dans une lettre postérieure encore[1], il est dit qu'il ne faut pas être fanfaron des avantages de la philosophie, dont la pratique, affectant l'arrogance et l'insolence, est devenue pour beaucoup de ses adeptes une source de périls; car « elle doit nous servir à nous corriger de nos fautes, non à reprocher les leurs aux autres; qu'elle ne s'éloigne donc pas de la coutume générale, et n'ait pas l'air de condamner ce qu'elle évite. On peut être sage sans ostentation et sans se faire détester. » Cette invitation aux philosophes d'éviter tout ce qui pourrait choquer, revient souvent [2], le nom seul de la philosophie rendant déjà odieux, lors même qu'on la pra-

[1] Sénèque, *Lettres*, 103, 5.
[2] *Ibidem*, 5.

tique avec modestie, à plus forte raison, quand on se sépare des usages reçus, en faisant parade d'un ascétisme outré et du mépris des choses de ce monde, ce qui vise à exciter de l'admiration ayant, dans ce cas, toute chance de devenir ridicule ou odieux. Que l'on ne se serve donc pas de la philosophie comme d'une enseigne [1], que l'on dissimule même sa retraite, pour éviter qu'elle ne devienne l'objet des conversations et n'éveille la curiosité des hommes.

On voit que Sénèque ne s'applique pas uniquement à présenter, comme dépourvues de fondement, les appréhensions et les incriminations des représentants et des partisans quand même du système politique établi, s'élevant contre la philosophie, et dont les seconds doivent, d'ailleurs, avoir été très-nombreux, dans tous les cercles du monde d'alors, par la raison déjà qu'ils devaient compter parmi eux tous ceux qui voulaient de la tranquillité et de l'ordre à tout prix, comme la base de tout progrès matériel. Quant à la multitude, la philosophie devait lui paraître incommode au plus haut degré, ne fût-ce qu'à cause de ses grandes exigences de moralité, de sa condamnation sévère de tout relâchement moral, de ses homélies et de ses exhortations, qui ne cessaient pas de réveiller la paresse de sa quiétude, et de plus la prétention des philosophes, d'être meilleurs que les autres hommes et supérieurs à ceux-ci, l'offusquer d'autant plus qu'ils la manifestaient avec plus d'éclat dans leur apparition et leur costume, leur manière de vivre et d'autres habitudes extérieures. C'est dans le même esprit qu'est conçu, dans Dion Cassius [2], le

[1] Sénèque, *Lettres*, 68.
[2] LXVI, 12, fr. Vat., 102.

réquisitoire adressé par Mucien à Vespasien, contre le stoïcisme. Les stoïciens, y est-il dit, sont pleins de vanité et d'arrogance. Il suffit qu'un individu ait une longue barbe, les sourcils étirés vers le front, un grossier manteau et les pieds nus, pour qu'il croie pouvoir passer pour un homme de caractère, sage et juste, et faire ses embarras, dût-il manquer des premiers éléments de tout savoir. Ces gens-là regardent tous les autres avec dédain, du haut de leur grandeur imaginaire, reprochent à qui est beau ses mœurs déréglées, au riche sa cupidité, au pauvre son servilisme, et ainsi de suite.

Dion Chrysostome[1] explique, par les mêmes raisons, l'impopularité générale de la philosophie en Grèce. La tenue du philosophe, caractérisée par le manteau sans tunique, une longue chevelure et la barbe, attire, dit-il, sur quiconque l'affecte, les taquineries, l'insulte, la moquerie et jusqu'à de mauvais traitements, car la plupart des gens soupçonnent les philosophes de mépriser, de condamner et de tourner en ridicule, dans l'aparté, tous ceux qui ne sont pas philosophes, à cause de leur ignorance de ce qui constitue les véritables intérêts des hommes, mais particulièrement les riches, auxquels tout le monde porte envie. Aussi, la plupart des gens croient-ils devoir prévenir les philosophes, en prenant eux-mêmes l'initiative de la moquerie et des avanies, et même les faire passer, s'il est possible, pour des sots ou pour des fous, ce qui leur paraît le moyen le plus simple de prouver qu'ils ont la raison de leur côté. Bref, le costume signalant comme un mentor, un sermonneur et un censeur impitoyable quicon-

[1] *Or.*, LXXII.

que le porte, est aussi mal vu de tout le monde que l'est des enfants celui du pédagogue.

Une autre raison, très-décisive, concourait, avec ces antipathies, à faire tomber dans le ridicule et le mépris, auprès de la foule des ignorants et des gens n'ayant qu'une demi-instruction, ces pénibles études, auxquelles on attachait un si grand prix : elles n'étaient d'aucun profit, ne procurant ni de l'avancement, ni de la considération, ni même d'ordinaire de l'argent. Perse[1] met le dédain pour la philosophie, traitée de profession avec laquelle on peut mourir de faim, dans la bouche des centurions, qui paraissent avoir, à d'autres égards aussi, donné le ton dans les villes d'Italie, où l'autorité qu'ils avaient en tout, auprès des classes moyennes et inférieures de la société, n'était probablement pas au-dessous des prétentions affichées par l'importance qu'ils se donnaient et les embarras qu'ils faisaient. Faites devant ces hommes, à tumeurs variqueuses, l'éloge de la liberté du sage, et aussitôt un géant, un Fulfennius, partant d'un gros éclat de rire, vous dira que, pour lui, cent Grecs ne valent guère plus qu'une vieille pièce usée de cent as. « Moi, dit un autre de cette engeance qui sent le bouc, je me trouve assez bien avisé, tel que je suis, et me soucie peu d'être comme Arcésilas et ces Solons, qui se donnent tant de mal quand, la tête baissée, le regard fixé à terre, grommelant à part ou silencieux, ils remuent les lèvres comme des fous et, avançant la lèvre inférieure, dans leurs profondes méditations sur le délire de quelque vieille ganache, ont l'air de peser, comme sur une balance, des paroles concluant aux maximes que rien ne produit rien, et que rien de ce qui

[1] V, 189 à 191.

existe ne peut retourner au néant. C'est donc cela qui vous fait ainsi pâlir? C'est pour cela qu'on négligerait un déjeuner? Et aussitôt la foule de rire, et tous les jeunes gaillards de l'assistance de rire également à gorge déployée, de plus en plus fort, jusqu'à se tordre les narines[1]. » La tourbe des hommes d'argent et des gens d'affaires avaient, naturellement, un tout aussi profond mépris pour les philosophes. Trimalcion dispose que l'on inscrive sur sa tombe : Il a commencé petitement, mais est devenu grand; il a laissé 30 millions de sesterces, mais n'a jamais entendu aucun philosophe[2].

Des cercles du monde instruit aussi s'élevait, contre la philosophie, le reproche de n'être qu'une science complétement inutile et superflue, et cela du chef et au nom du sens commun, qui avait, alors comme dans tous les temps, la prétention d'être arrivé, depuis longtemps, au but et aux résultats mêmes vers lesquels la spéculation tendait par de grands et pénibles détours, et niait, par conséquent, d'avoir rien à apprendre de cette dernière. A quoi bon, notamment, cet étalage philosophique d'une multitude de systèmes de morale artificiels, avec la simplicité et l'irréfragabilité des règles du sens moral, inné chez tous les hommes? D'ailleurs, quelle est donc la philosophie enseignant la vérité, chaque école déclarant fausses les doctrines de toutes les autres?

De ce point de vue, la philosophie était particulièrement en butte aux attaques de ceux qui regardaient l'éloquence comme le but de toute instruction, et ceux-ci formaient peut-être, dans ces dernières périodes de l'antiquité, la ma-

[1] Perse, III, 77 à 87.
[2] Pétrone, *Satir.*, 71.

jorité parmi les gens ayant reçu de l'éducation. La jalousie entre rhéteurs et philosophes, si naturelle, puisqu'elle tient à un antagonisme des principes mêmes, et continuellement nourrie par des occasions de conflit extérieures, conduisit à des disputes incessantes et souvent très-acrimonieuses sur la valeur relative des deux sciences. On préparait déjà les élèves pour la participation à ces luttes. Parmi les thèmes de controverse sur lesquels on déclamait, à l'école des rhéteurs, figurait, entre autres, le suivant : Un père laisse trois fils, un orateur, un philophe et un médecin, et il institue, par testament, son héritier unique ou privilégié celui des trois qui prouvera qu'il rend le plus de services à l'État. C'est sur ce point en question que s'engageait la controverse, dans laquelle on parlait, à tour de rôle, en faveur de chacune des trois sciences, contre les deux autres[1].

C'était une occasion pour démontrer la parfaite inutilité de la philosophie, d'après les fruits qu'elle porte. On niait le point, souvent discuté, de savoir si la vertu peut être enseignée. Les hommes les plus éminents par leurs vertus, les Fabricius, les Décius, étaient arrivés, sans philosophie, à devenir ce qu'ils étaient, tandis que des écoles de philosophes étaient sortis les plus grands criminels, de celle de Socrate même des tyrans et des ennemis de leur patrie. Mais, en admettant même que l'on puisse arriver, par l'enseignement, à la sagesse, il y aurait toujours incertitude sur le chemin à prendre, puisque toutes les écoles se contredisent. Beaucoup de philosophes reconnaissent, d'ailleurs, qu'il n'y a pas encore eu de vrai sage, malgré

[1] Quintilien, *Inst.*, VII, 1, 38; 4, 39. — Fortunatien, p. 43. — Quintilien, *Déclam.*, 268.

toute la peine que l'on s'est donnée dans ce but. Quelle serait alors l'utilité de la philosophie ? Pourrait-elle servir à la guerre, ou dans les emplois civils? Non : on ne trouve, chez ses adeptes, que de l'hypocrisie, de la paresse et de l'arrogance, par laquelle ils savent en imposer. Leur prétention de contribuer à la diminution des vices est réfutée par l'évidence.

Il saute aux yeux que notamment les professeurs d'éloquence devaient être, par principes, en grande partie les adversaires habituels de la philosophie. Sénèque l'Ancien, au dire de son fils, avait la philosophie en horreur[1], et empêcha sa femme de s'en occuper sérieusement[2]. Quintilien, qui s'en tenait rigoureusement à la définition donnée de l'orateur par Caton l'Ancien, c'est-à-dire voulait aussi qu'il fût « un homme de bonnes mœurs, habile dans l'art de bien dire », prétend que l'éthique est au fond une partie intégrante de l'art oratoire, duquel elle n'aurait été distraite que par la faute des orateurs, qui la négligeaient, pour échoir en partage à des esprits plus faibles, entre les mains desquels elle est devenue une spécialité; il exhorte même les orateurs à revendiquer cette branche, comme de leur domaine. Le véritable philosophe ne pouvant être autre chose qu'un homme de bonnes mœurs, ce qu'est aussi le véritable orateur, il en résulte la superfluité d'une science particulière ayant nom philosophie. Quintilien ne laisse échapper aucune occasion d'exhaler sa mauvaise humeur contre les philosophes, de flageller leur attachement anxieux aux doctrines et aux expressions de l'école, leurs dissertations sans fin et

[1] Sénèque le Jeune, *Lettres*, 108, 22.
[2] Le même, *ad Helviam*, 17, 4.

pleines de sophismes, leurs procédés compliqués pour établir les propositions les plus simples, leur arrogance, leur hypocrisie, leur manie de fuir le monde et l'action au détriment du bien public, de même qu'il se complaît à représenter à chaque école ses côtés faibles, mis à découvert[1]. Ce qui est vraiment comique, c'est la manière dont Fronton exhale sa rage intérieure contre la philosophie, qui avait enlevé à la rhétorique son ancien élève, l'empereur Marc-Aurèle. Cela était, d'après une lettre que lui écrivit Fronton[2], d'autant plus regrettable que Marc-Antonin, dans son enfance déjà, se distinguait par une noblesse et une dignité de l'esprit et de la pensée auxquelles il ne manquait plus que l'éclat de l'expression; qu'il avait probablement trouvé trop pénibles les préparations et les efforts nécessaires pour s'approprier aussi cet éclat; c'est pour cela, sans doute, qu'il avait laissé l'étude de l'éloquence et sauté à celle de la philosophie, « où il n'y avait pas d'introductions à élaborer avec soin, de narrations courtes et précises à placer habilement, d'arguments à rechercher, en un mot, rien à mettre en relief. Ses maîtres de philosophie, naturellement, lui avaient rendu sa tâche plus facile. Chez eux, il suffisait qu'il écoutât leurs explications et indiquât, par un signe de tête, qu'il avait compris. Pendant que les autres lisaient, rien ne l'empêchait le plus souvent de dormir. Il était obligé, souvent, d'entendre faire de longues énumérations, pour apprendre qu'il en était primo ainsi et secundo ainsi, et se faire donner péniblement la preuve

[1] Voir, pour les passages dont il s'agit, Babucke, *De Quintiliani doctrina et studiis* (Kœnigsberg, 1866), p. 1 à 11.

[2] *De eloq.*, fr. 9.

qu'il fait clair quand il fait jour, pendant que le soleil dardait ses rayons par la fenêtre. Puis, il pouvait s'en aller tranquillement à la maison, n'ayant rien à méditer ni à rédiger pour la nuit, rien à lire à son maître, rien à réciter par cœur, pas d'expressions à chercher, pas de synonymes à employer pour l'ornement du discours, rien à traduire du grec en latin. A quoi pouvait mener une pareille étude? Mais que faire, puisque Marc-Antonin, » comme dit Fronton[1], « avait la singularité d'aimer mieux causer que d'être éloquent, et s'exprimer en chuchotant et murmurant qu'en paroles claires et sonores? »

Lucien aussi, malgré son humeur contre la rhétorique du temps et en dépit de sa prétendue conversion à la philosophie, est resté au fond un véritable rhéteur, et s'applique, comme Quintilien, à démonétiser la spéculation du point de vue du bon sens. Pour lui aussi, la philosophie consistait uniquement dans la sagesse pratique de la vie[1], qui non-seulement n'est liée à aucun système, mais se trouve à la portée de tout homme qui pense, philosophe ou non. Les philosophes en général lui étaient odieux, à l'exception de quelques-uns d'entre eux, comme Nigrin et Démonax, et cela non pas seulement à cause du contraste de leur conduite avec leurs doctrines. La vanité, l'absurdité, la futilité et le ridicule de toutes les idées philosophiques forment le sujet du dialogue intitulé *Hermotime*. Hermotime qui, absorbé depuis vingt ans dans l'étude la plus sérieuse des profondeurs de la philosophie stoïcienne, ne manque pas un cours, passe le jour et la nuit sur ses livres, se refuse tout plaisir et a la figure

[1] Fronton, *De eloq.*, fr. 4, 4.
[2] Preller, *Encyclopédie* de Stuttgardt, IV, 1173; Zeller, III, 1, 732.

aussi pâle qu'amaigrie; il espérait, en persévérant encore vingt ans dans cette étude, arriver à son but! mais il se voit finalement obligé de reconnaître que, pour déclarer une philosophie quelconque la seule propre à faire notre bonheur éternel, il faudrait avoir eu le temps de faire préalablement un examen suffisant de tous les systèmes en particulier, examen pour lequel il faudrait bien deux siècles ou cent ans au moins. Puis, où est la certitude que la vérité se trouve réellement dans un système quelconque? Et, lors même que l'on aurait trouvé la philosophie seule vraie, quel moyen aurait-on de s'assurer aussi contre l'erreur, dans le choix du professeur qui doit l'enseigner? Or, avec tout cela, les efforts de ceux qui étudient la philosophie ne visent même pas à ce qui est, au fond, le but véritable de celle-ci, la manifestation du savoir par des actes, mais à un misérable épluchement de mots, des syllogismes, des conclusions fallacieuses et des questions auxquelles il est difficile de répondre; et ils admirent l'habileté de leurs maîtres à embarrasser les autres par des sophismes. Au lieu de chercher à cueillir les fruits, ils s'échinent pour l'écorce et se jettent mutuellement à la figure les feuilles de l'arbre[1].

Aristide enfin a, évidemment, cru remplir un devoir sacré, que lui imposait sa position dans le monde littéraire, en intervenant par deux longs discours « pour la rhétorique », dans la lutte entre celle-ci et la philosophie, avec tout le poids de son autorité, en faveur de la première, dont il a pris la défense contre les imputations de Socrate dans le *Gorgias* de Platon. La rhétorique n'est pas seulement, ce que l'on nie dans cet écrit, un art, puisqu'elle

[1] Lucien, *Hermotime*, 2, 6, 48 à 67, 77, 79.

tient par des liens indissolubles à toutes les vertus cardinales ; elle a été inventée par la sagesse pour l'amour de la justice, et elle est protégée par la vaillance et par l'honnêteté. Celui qui sait comment on doit parler, sait aussi comment il faut agir; bref, l'art oratoire est le fondement et le compendium de toute éducation morale, aussi bien que de toute culture intellectuelle [1]. Dans un discours d'une longueur démesurée, le même Aristide a ensuite défendu les quatre grands hommes d'État d'Athènes, Miltiade, Thémistocle, Cimon et Périclès, contre les accusations de l'idéalisme platonique, et vidé, à cette occasion, toute la coupe de fiel de sa colère sur les philosophes de son temps [2]. Si l'on peut encore se résigner, dit-il, à subir patiemment ce que de pareilles accusations ont d'injuste de la part du grand Platon, il est intolérable que des gens, bons à rien, osent prendre formellement pour tâche l'imitation d'un tel procédé et ne craignent pas d'injurier même un Démosthène. Qui, si ces injures s'adressaient à des vivants, les souffrirait de la part d'hommes pareils, faisant plus de fautes de grammaire qu'ils ne profèrent de mots, d'hommes regardant les autres avec le mépris qu'ils méritent eux-mêmes, se portant juges des autres, sans jamais interroger leur propre conscience, et faisant l'éloge de la vertu, mais ne la pratiquant pas [3]? Jamais ils n'ont, comme les rhéteurs, tenu, imaginé ou composé un discours fructueux, prêté de l'éclat aux fêtes, rendu des honneurs aux dieux, conseillé des villes, consolé des

[1] Aristide, *Or.*, XLV, p. 96 Jebb; éd. Dindorf, II, 128, etc.
[2] *Ibidem*, XLVI, p. 307, etc., Jebb; éd. Dind., II, 397, etc.
[3] *Ibidem*, p. 307 J.; éd. D., 397, etc.— Jebb s'est évidemment trompé en rapportant aux chrétiens ce qui, dans cette sortie, s'applique aux philosophes.

affligés en deuil, réconcilié des parties adverses, exhorté la jeunesse ou qui que ce soit, ni songé à l'ornement de leurs discours. Mais, se repliant dans leurs trous, c'est là qu'ils élucubrent leur magnifique sagesse, en défiant des ombres par leurs bravades, récoltant des épis de vent, tordant des cordes avec du sable et défaisant je ne sais quel tissu ; car, autant ils gagnent en sagesse, autant ils se fourvoient, en croyant pouvoir se targuer de leur habitude de mal parler de la rhétorique, à peu près comme les esclaves, ceux qui reçoivent continuellement le fouet surtout, maugréent entre les dents contre leurs maîtres, ou comme un satyre, sur la scène, maudit Hercule et se cache à l'approche du héros. Il est cependant tout naturel qu'ils parlent mal de tout le monde, car ils ont abondance de mauvaises paroles, et, lors même qu'ils n'y ont pas de personnes déterminées en vue, ils n'en disent pas moins fort mal tout ce qu'ils disent ; ils ne font ainsi que donner du leur, c'est-à-dire de ce qu'ils ont de trop. Si on leur enlevait le mensonge et la méchanceté, on leur ôterait ce qui est leur vie même. Et, avec tout cela, ils vous tendent la superbe étiquette où brille le nom de la philosophie comme une pièce de montre ; comme si ce nom y faisait quelque chose ; comme si le nom de Narcisse ou d'Hyacinthe pouvait donner la beauté à un Thersite, ou celui de Nestor rendre sage un Margite [1].

Il appert des raisons indiquées précédemment que des cercles nombreux et très-divers avaient la philosophie

[1] Aristide. Or., XLVI, p. 309, etc. J.; D., 404, etc.

en antipathie, ou lui étaient hostiles : les patriotes romains, les conservateurs de conviction, d'instinct ou par intérêt, les esprits vulgaires, affectés désagréablement par tout ce qui s'élevait au-dessus du niveau de leur médiocrité, tous ceux qui détestaient les gens à prétention, les utilitaires ne visant qu'au positif, les adversaires et les contempteurs de toute spéculation, les partisans de l'éducation non philosophique, tous combattant pour leur intérêt et leur propriété. Tous, ils ne pouvaient invoquer à l'appui d'une opinion qui leur faisait regarder la philosophie comme une chose dont on peut aisément se passer, de nulle valeur ou nuisible même, de meilleurs arguments que ceux de l'expérience, nous apprenant, à ce qu'ils prétendaient du moins, que le niveau de la moralité, chez les philosophes, n'était en général pas supérieur, mais plutôt inférieur à celui de la plupart des autres hommes, qui en représentent la moyenne. Aussi le nom de philosophe faisait-il, de toute personne qui se l'attribuait, un sujet que l'on observait, de toutes parts, avec une âpre curiosité, avec malveillance et sans la moindre indulgence, réprouvant sans relâche ses infirmités morales, ses faiblesses et ses ridicules, et triomphant de pouvoir les dénoncer. Lorsque les gens, dit Épictète [1], voient un homme à longue chevelure et couvert d'un manteau grossier se conduire d'une manière inconvenante, ils sont prompts à dire : Voyez le philosophe ; tandis que, d'après sa conduite, ce serait plutôt le cas de dire : Cet homme n'est point un philosophe.

Quand Aulu-Gelle fit la traversée de Cassiope à Brindes, une affreuse tempête mit dans le plus grand danger le

[1] *Diss.*, IV, 8, 4, etc.

navire sur lequel il se trouvait. Pendant que tout le monde se plaignait et se lamentait, Aulu-Gelle cherchait des yeux, parmi les voyageurs du bord, un célèbre philosophe stoïcien, afin de pouvoir juger, d'après sa mine, de ce qui se passait dans son âme. Le philosophe ne proférait aucune plainte, il est vrai, mais la peur qu'il avait se trahissait par la pâleur et l'expression de son visage. La tempête s'étant apaisée, un riche Grec d'Asie, qui voyageait avec une suite nombreuse et un grand appareil de luxe, s'approcha aussitôt de notre stoïcien et se mit à se moquer de lui, en lui reprochant d'avoir eu peur du danger et d'avoir pâli. Le philosophe opposa à cette impertinence un dédain superbe et calma le scrupule, déjà manifesté sur le même point, mais dans une forme plus modeste, par Aulu-Gelle, en citant un passage d'Épictète, d'après lequel il était permis de pâlir, même au sage [1]. Ce dont les philosophes avaient probablement le plus souvent à s'excuser, c'était de ne pas mépriser l'argent.

Ulpien dit, en traitant des procès en réclamation d'honoraires, dus pour des leçons ou d'autres services rendus par des savants, que, dans son opinion, les philosophes ne pouvaient être admis à poursuivre judiciairement une demande d'honoraires, ayant à faire, avant tout, la déclaration qu'ils dédaignaient tout travail salarié [2]. Sénèque s'est appliqué, dans une longue dissertation, à prouver qu'il devait être permis à des philosophes d'être riches. Il convient bien qu'il ne se flatte nullement de l'espoir de convaincre ceux qui ne peuvent se résigner à reconnaître les bonnes qualités morales de qui que ce soit, parce que

[1] Aulu-Gelle, XIX, 1.
[2] *Digeste*, L. 13, 1, § 4.

la vertu d'autrui est ressentie par eux comme un reproche, ceux qui haïssent jusqu'au nom de la vertu et quiconque la pratique ; car, pour ceux-là, le cynique Démétrius lui-même n'est pas assez pauvre. Il est vrai que les philosophes sont généralement loin d'atteindre à l'idéal qu'ils se proposent, à un but qui est au-dessus des forces humaines; mais, n'est-il pas déjà méritoire de fixer ce but dans l'esprit et de le poursuivre? Sénèque lui-même ne prétend pas au nom de philosophe, il n'est qu'un homme aimant et cherchant la vérité, loin de ce qu'il y a de plus parfait, mais meilleur que les mauvaises gens, et content de marcher toujours dans la voie du perfectionnement moral.

La richesse appartient à la catégorie des choses indifférentes, qui ne sont pas tout à fait sans valeur, et le philosophe, sans l'aimer précisément, la préfère néanmoins au contraire, parce qu'elle le met à même de déployer nombre de bonnes qualités, telles que la modération, la libéralité, du soin, de l'ordre et de la magnanimité. Caton d'Utique aussi, tout en louant le bon vieux temps et la pauvreté qui l'accompagnait, possédait 4 millions de sesterces[1]. Observons, d'ailleurs, que Sénèque lui-même avait une fortune de 300 millions de sesterces. On comprend que de pareilles apologies des contradictions entre la théorie et la pratique, l'idéal et la réalité, ne pouvaient pas faire grande impression sur les détracteurs par principe de la philosophie, d'autant moins que la conduite des philosophes ne prêtait que trop souvent à des censures plus graves. Déjà Sénèque reconnaît qu'il y en avait auxquels on pouvait reprocher leurs ripailles, leurs maîtresses, l'acceptation de présents, et que l'on rencontrait au caba-

[1] Sénèque, *ad Gallionem, de vita beata*, c. XVII à XXV.

ret, en conversation criminelle d'adultère, ou mêlés aux flatteurs de la cour[1]. Or, les éclaboussures de chaque indignité ou infamie commise par l'un ou l'autre d'entre eux rejaillissaient, pour le moins, sur toute l'école dont il faisait partie. La trahison dont le stoïcien P. Egnatius Céler s'était rendu coupable, en l'an 66, à l'égard de son patron Baréa Soranus, était encore, une génération plus tard, dans le souvenir de tout le monde, et citée comme un échantillon des infamies reprochées aux grands manteaux[2].

Si aux philosophes ayant de la fortune on reprochait leur richesse, on disait des philosophes pauvres que l'élévation de caractère leur coûtait peu. Le stoïcien Chérémon, dit Martial, veut qu'on l'admire pour son mépris de la mort. Ce qui lui donne cette force d'âme, c'est sa gueuserie : c'est de n'avoir en propre qu'une cruche cassée, un foyer éteint, un paillasson avec des punaises, un grabat nu et une toge courte, qui, la nuit, lui sert aussi de couverture. Quel grand homme on est pour avoir le courage de renoncer à de la piquette, du pain bis et de la litière! S'il vivait au sein de la richesse et de l'opulence, il se souhaiterait une longévité triple de celle de Nestor, et ne voudrait rien perdre de ses jours. Dans la pauvreté, le mépris de la vie est chose facile; quiconque sait être malheureux est fort[3]. Appien dit que partout où les philosophes sont arrivés au pouvoir, ils l'ont exercé plus durement que les tyrans sans éducation, et par là même éveillé, contre les autres philosophes, des soupçons et des doutes

[1] Sénèque, *Lettres*, 29, 5.
[2] Tacite, *Annales*, XVI, 32. — Juvénal, III, 115.
[3] Martial, XI, 56.

sur le point de savoir s'ils avaient embrassé la philosophie par amour de la vertu, ou seulement pour se consoler de leur pauvreté et de leur indolence. Encore aujourd'hui, il y en a beaucoup qui, pauvres, ne sachant que faire, et se drapant d'une sagesse de rigueur, se plaignent amèrement des riches ou des gens haut placés, mais arrivent ainsi moins à gagner la réputation du mépris de la richesse et du pouvoir que celle d'une jalousie envieuse de l'une et de l'autre. Ceux contre lesquels ils crient feraient mieux de ne même pas faire attention à ces détracteurs[1].

La mauvaise humeur et les attaques contre la philosophie s'accrurent à mesure que le nombre des philosophes grandissait et que leur société devenait plus mêlée, et c'est un des symptômes de la propagation constante de la philosophie à Rome, dans la seconde moitié du premier siècle, que, depuis le règne de Domitien pour le moins, beaucoup d'hypocrites commencèrent à s'en servir comme d'un masque derrière lequel ils espéraient pouvoir pécher impunément. Quintilien s'élève, dans plus d'une occasion, avec animosité, contre les gens qui, après avoir assisté pendant quelque temps aux cours des philosophes, trouvaient moyen de se faire considérer en en imposant, avec des mines hypocrites et de longues barbes, par leur mépris d'autrui, affichaient la rigidité et prenaient un air sombre en public, mais se livraient, rentrés chez eux, à de grossières débauches. Ces gens avaient, dit-il, fait prendre en haine le nom de la philosophie, et c'est dans ce monde que se cachaient, de son temps, les plus grands vices et les pires des infamies[2]. Alors déjà[3], comme au

[1] Appien, *Bellum Mithridat.*, c. XXVIII.
[2] Babucke, *l. c.*, p. 9, etc.
[3] Martial, IX, 47.

temps de Trajan aussi, tous les quartiers de Rome fourmillaient de libertins à l'air chagrin, qui faisaient semblant d'être des Curius, mais dont la vie n'était, en réalité, qu'une suite d'orgies. Ces hypocrites excitaient aussi le dépit des honnêtes gens par leur ignorance, malgré les nombreux bustes de plâtre de Chrysippe et d'autres philosophes, dont ils ornaient leurs étagères de bibliothèque. Ils étaient taciturnes jusqu'au mutisme et portaient les cheveux coupés plus ras encore que les sourcils; cependant, chez plus d'un de ces stoïciens, prêchant comme de nouveaux Catons contre la décadence des mœurs du monde contemporain, des habitudes luxurieuses se trahissaient par le parfum exquis des essences dont ils frottaient leur nuque velue[1].

Si les philosophes et les pseudophilosophes étaient déjà si nombreux à Rome, dans la métropole du monde d'alors, et si leur conduite, au milieu du tumulte et de l'agitation d'une aussi grande capitale, frappait assez les yeux pour attirer sur elle, à ce point, l'attention générale et la critique, à bien plus forte raison devait-il en être ainsi dans la vie provinciale et le silence, beaucoup plus favorable à l'observation, d'un pays comme la Grèce, restée après comme avant, la véritable patrie de la philosophie et des philosophes. Déjà Dion de Pruse dit, dans le passage mentionné plus haut, que l'on remarque partout la tenue des philosophes, que le nombre des particuliers portant ce costume excède presque celui des cordonniers, des foulons, des bouffons ou des gens d'autres métiers; mais, ajoute-t-il, nous avons beau nous affubler du costume de Socrate ou de Diogène, nous restons toujours fort en ar-

[1] Juvénal, II, 1 à 43.

rière d'eux en sagesse[1]. Or, si la philosophie occupait une si large place dans le mouvement de la culture hellénique d'alors, le nombre des véritables philosophes n'en resta pas moins faible, comme il va sans dire, la grande majorité n'étant, comme dit Épictète, attachée à la philosophie qu'en paroles, non de fait[2]; mais ses adversaires n'en continuaient pas moins à citer la conduite de ces philosophes, qui ne l'étaient que par la barbe et le manteau, pour démontrer la stérilité de la philosophie, au point de vue du perfectionnement moral[3]. C'est sous Marc-Aurèle qu'avec la philosophie la pseudophilosophie aussi prit le plus d'extension, à cette époque où, suivant Lucien, on apercevait en Grèce, dans toutes les rues et sur toutes les places, de longues barbes, des rouleaux de livres, des manteaux râpés et d'énormes cannes; où des cordonniers et des charpentiers désertaient l'atelier pour mener, comme cyniques, la vie de paresse des mendiants[4]. La déconsidération jetée sur la philosophie par la tourbe de ses faux adeptes, et l'abus que l'on faisait de son nom, en indignant le monde des gens qui n'étaient pas philosophes[5], contribuaient naturellement à grossir le nombre de ses adversaires et à leur donner beau jeu. Ces faux sages qui enseignaient le mépris de l'argent et de la gloire, ainsi que le renoncement à toutes les passions, et qui prônaient la vertu comme le seul bien, on les voyait enseigner pour de l'argent, ramper devant les riches, plus colères que des chiens hargneux, plus poltrons que des lièvres, plus flat-

[1] Dion Chrysostome, *Or.*, 72, 383 R., 388 R.
[2] Aulu-Gelle, XVII, 19.
[3] Épictète, *Diss.*, IV, 8, 9, etc.
[4] Lucien, *Bis accus.*, 6.
[5] Épictète, *l. c.* — Taurus dans Aulu-Gelle, VII, 10.

teurs que des singes, plus grossiers que des ânes, plus rapaces que des fouines et plus querelleurs que des coqs [1]. Avec cela, chaque école déblatérait contre les autres. Les stoïciens qualifiaient les épicuriens de voluptueux, les péripatéticiens de querelleurs et d'avares, les platoniciens d'êtres pleins de vanité et de gloriole, et avaient à subir, en retour de leur part, le reproche d'usure, de chicanerie et de toute sorte de vices [2]. Une dispute s'engageait-elle entre les sectateurs des différentes écoles, il n'y avait pas d'infamie dont ils ne s'accusassent réciproquement [3]. Quand, de plus, maints d'entre eux, pour se disculper de leurs vices, en appelaient aux philosophes anciens, et cherchaient, comme les platoniciens notamment, une excuse pour l'adultère dans la *République* de Platon, et pour l'ivrognerie dans les *Lois* de ce philosophe [4], il n'y avait pas à s'étonner d'entendre bien des gens soutenir positivement que la lecture exclusive des livres de philosophie, dans laquelle on s'absorbait, ne pouvait que détourner de l'exercice rationnel de la pensée [5].

Aristide aussi passant, dans un discours déjà cité [6], de la défensive à l'attaque, a représenté les philosophes comme une classe d'hommes dépourvus de toute vertu et entachés de tous les vices. Ils prétendent ne pas le céder à Jupiter, mais ne savent pas résister à l'offre d'une obole. Ils déblatèrent contre autrui par pure envie; mais si on leur offrait, au beau milieu de leurs déclamations sur l'absti-

[1] Lucien, *Piscator*, 34, etc.
[2] Le même, *Hermotime*, 16, etc.
[3] Le même, *les Lapithes*, 34.
[4] Le même, *les Fugitifs*, 18. — Aulu-Gelle, XV, 2.
[5] Le même, *les Lapithes*, 34.
[6] *Or.*, XLVI, 309 *J.*, II, 398 *D.*, etc.

nence, du gâteau et de la pâtisserie, ils laisseraient tomber la langue, comme Ménélas son épée, quand il apercevait Hélène. S'ils voyaient Hélène, ou seulement une servante comme la Phrygienne de Ménandre, la conduite des satyres dans Sophocle ne paraîtrait, à côté de la leur, qu'une innocente plaisanterie[1]. Pour reconnaître leur infidélité et leur avidité, il n'est pas nécessaire de leur confier un dépôt; car ils prennent, de leur propre mouvement, partout le plus qu'ils peuvent. Ils appellent la rapine un partage, l'envie de l'esprit philosophique, l'indigence mépris de l'argent. Ils se targuent de leur philanthropie, mais n'ont encore jamais rendu service à personne, et portent plutôt préjudice à quiconque ils s'adressent. Pendant qu'ils font semblant de ne pas voir les personnes, même quand ils les rencontrent, ils font des voyages en pays étranger à la chasse des riches, comme les Phrygiens pour faire la récolte des olives; ils flairent leur approche, s'emparent d'eux et promettent de leur communiquer la vertu. A tout le reste du monde, c'est à peine s'ils répondent poliment, quand on les accoste; tandis qu'ils saluent déjà de loin les cuisiniers, les boulangers et les autres serviteurs des riches, avant même de les avoir bien reconnus, comme s'ils ne s'étaient levés que pour cela. Ils se pressent devant les portes des riches maisons et y confèrent plus avec les portiers qu'avec les maîtres, en appuyant les bassesses de leur esprit rampant d'une égale dose d'impudence. Quand on les voit pour la première fois, ils ont moins de scrupule à demander ce qui ne leur est pas dû que d'autres à revendiquer leur bien; car ce sont là ces mêmes gens qui appellent franchise l'indiscrétion, sincérité l'esprit

[1] Meineke, *Com. Gr.*, IV, 308 (352).

haineux, philanthropie la spoliation. Ils ne demandent pas d'argent, il est vrai, mais ils savent en prendre. Si on leur en envoie trop peu, ils persistent dans leurs principes; mais, dès qu'ils avisent de l'œil une petite bourse bien garnie, Persée a vaincu la Gorgone. Le prétexte est d'une finesse extrême : on a une femme et des enfants en bas âge. Leur définition de la grandeur d'âme est, certes, très-originale : celle-ci, pour eux, consiste non pas à donner beaucoup, mais à ne pas accepter peu de chose. Quelques-uns, toutefois, ont déjà pris pour principe de s'accommoder de toute espèce de dons, sauf à crier, après en avoir donné reçu. En dissimulant, comme des parasites, tout en affectant l'air insolent de supérieurs, ils réunissent en eux, comme les impies de la Palestine, des défauts contraires, la bassesse et l'arrogance. Et de même que ces impies, ils s'éloignent beaucoup des Hellènes, des meilleurs parmi ceux-ci surtout, en ce qu'ils sont, pour tout le reste, plus muets que leur propre ombre; mais, pour ce qui est de déblatérer et de calomnier, ils appellent la comparaison moins avec l'airain sonore de Dodone qu'avec les mouches qui bourdonnent dans l'obscurité. Ils sont plus incapables que personne de coopérer à ce qui est nécessaire; mais s'agit-il de porter l'espionnage et le trouble dans une maison, d'en monter les habitants les uns contre les autres et de déclarer qu'ils y géreraient tout beaucoup mieux, ils s'y entendent comme personne.

Ce fut la bande des cyniques, dont le nom et l'école ressuscitent, après une longue interruption, au commencement de l'ère chrétienne, qui contribua le plus à faire prendre en mépris ce qu'on appelait la philosophie [1]. Il

[1] Zeller, III, 1, 684, etc.

n'y avait cependant pas, même parmi eux, manque de nobles figures; mais, au deuxième siècle notamment, le cynisme devint de plus en plus une enseigne, derrière laquelle s'abritaient une foule d'éléments impurs, formant la masse de ces frères mendiants de l'antiquité, véritable fléau, pour la Grèce surtout, par leurs manières communes, disgracieuses et impudentes. La caricature de Diogène et d'Antisthène, dans l'apparition extérieure, le costume, le genre de vie et la conduite, telle était l'expression suprême dans laquelle une liberté morale fondée sur l'absence de besoins, le renoncement au monde et la prétention de s'élever au-dessus de toutes les faiblesses humaines, ne se complaisait que trop chez beaucoup de ceux qui avaient pris pour livrée, comme cyniques, le manteau en loques, ou même une peau d'ours, les cheveux et la barbe incultes, le bâton[1], parfois aussi un pilon de mortier[2] et la besace. Le cosmopolitisme, sans domicile, dégénérait chez eux en vagabondage, le retour à l'état de nature en une malpropreté dégoûtante, à laquelle rien n'obligeait des philosophes, ainsi qu'Épictète[3] crut devoir s'attacher à le prouver, dans une dissertation spéciale. Le manque de biens devait servir de prétexte à une mendicité impudente et à ce qu'il y a de bassesse dans la condition de parasite, la prétention de faire l'éducation du genre humain arriéré et de le guérir de ses infirmités, l'importunité et le charlatanisme, une grossièreté populacière, enfin, remplacer le gros sel de l'esprit humoristique dans l'assai-

[1] Saint Augustin, *Civ. Dei*, XIV, 20 : Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos : hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt.

[2] Lucien, *Démonax*, 19, 48.

[3] *Dissert.*, IV. 11.

sonnement des prédications de ces capucins du monde ancien.

Les traits de cette image repoussante, largement dessinée par Lucien, se retrouvent chez d'autres auteurs, notamment dans Épictète, qui oppose à l'idéal du cynique les cyniques de son propre temps, ces chiens obsédant la table de chaque maître de maison, ne cherchant à ressembler à Diogène que par le sans-gêne le plus grossier, et dont tout le cynisme consistait dans le bâton et la besace, de grandes mâchoires, la manie de prendre au lacet et d'empocher, de grossières injures et la parade qu'ils faisaient de leurs larges épaules [1]. Aulu-Gelle se trouvant un jour chez Hérode Atticus [2], un de ces mendiants à longs cheveux, avec une barbe qui tombait jusqu'au-dessous du nombril, accosta ce dernier et, la main tendue, lui demanda de l'argent, pour se procurer du pain; interrogé qui il était, il répondit grossièrement : Philosophe, vous le voyez bien. Une personne de l'entourage d'Hérode fit observer que le quêteur était un vagabond, un vaurien, courant les plus sales cabarets et injuriant, de la manière la plus indigne, ceux qui ne lui donnaient rien ; Hérode ne lui en fit pas moins donner, en argent, de quoi acheter du pain pour trente jours. Il n'y a pas à douter non plus, par conséquent, de la justesse de cette observation de Lucien, que des esclaves fugitifs et des vauriens, trouvant trop pénible de gagner leur pain par un honnête métier, ne préférassent cette vie de mendiants commode et lucrative, qui leur permettait en même temps de satisfaire leurs passions bestiales, sous le masque de la philosophie. Ils rançonnaient leurs dupes, ou pour nous

[1] Épictète, *Diss.*, III, 22, 80.
[2] Aulu-Gelle, IX, 2.

servir de leur propre expression, tondaient partout les moutons avec un plein succès, car la plupart des gens leur donnaient par respect pour leur costume vénérable, ou par crainte de leurs invectives, et Lucien affirme non-seulement que l'on trouvait des pièces d'or, des miroirs, des parfumeries et des dés dans leurs besaces, mais aussi que maints d'entre eux avaient ramassé, en mendiant, assez pour s'acheter des terres et des maisons, ainsi que pour vivre luxueusement [1].

Maintenant, bien qu'il existât, dans les sphères d'éducation et les conditions sociales les plus diverses du monde hellénique, ainsi que du monde romain, toute sorte d'antipathies, fondées ou non fondées, soit contre la philosophie en général, soit contre les philosophes en particulier, il n'en était pas moins évident qu'à Rome et dans les pays d'Occident aussi, la grande majorité des gens instruits étaient pénétrés de la conviction que la philosophie est le flambeau qui guide le mieux vers la moralité suprême; et l'on ne concevrait pas l'opposition vive et multiple, pleine d'animosité même, dont nous venons de décrire les effets, si l'opinion mentionnée n'avait pas été généralement répandue et ne devait pas être considérée plutôt comme une des causes mêmes qui la déterminèrent. Nous croyons devoir également ici regarder Cicéron comme le meilleur représentant de la manière de voir qui comptait le plus de partisans dans la dernière période de l'antiquité romaine. Suivant lui [2], il n'y aurait certes nul besoin de philosophie, si les germes de vertu que la nature a implantés dans nos cœurs pouvaient se développer librement. Mais comme, depuis

[1] Lucien, *Piscator*, 45; *Fugitivi*, 12, etc.
[2] Cicéron, *Tuscul.*, III, 1, 3.

notre naissance, nous nous trouvons continuellement sous l'influence d'idées fausses et de travers que nous suçons avec le lait de la nourrice, et comme nous subissons de plus en plus la contagion des erreurs qui nous sont communiquées par nos parents, nos maîtres, les poëtes et tout le monde au milieu duquel nous vivons, nous avons besoin d'un traitement pour guérir notre esprit malade et déformé, et cette guérison, le rétablissement de notre santé naturelle, nous ne pouvons l'attendre que de la philosophie. Ceux qui voyaient dans l'éloquence le but et l'objet suprêmes de toute instruction, étaient moins que personne à même de se soustraire aux effets du poids de l'autorité si généralement reconnue de Cicéron, qui s'était d'ailleurs, dans son *Hortensius,* fait publiquement l'avocat de la philosophie vis-à-vis de l'éloquence. Quintilien lui-même, quoique hostile aux philosophes et porté à regarder la philosophie comme la servante de l'éloquence, reconnaît pourtant qu'on ne peut être moralement bon sans l'enseignement de la vertu et de la justice [1]. Il ne croit guère nécessaire de réfuter l'opinion des gens prétendant que l'on peut acquérir la vertu sans cet enseignement. L'orateur, d'après l'idéal qu'il se fait de celui-ci, doit, après avoir complété son éducation spéciale dans tous les sens, encore recevoir une instruction philosophique tout aussi complète, pour apprendre tout ce qui concerne la physique ou philosophie naturelle, la dialectique et l'éthique. S'il ajoute que cet orateur idéal doit être un philosophe qui aura à faire ses preuves non par les disputations de l'école, mais par des actes, par des faits témoignant véritablement de l'esprit d'un bon citoyen, cela nous rappelle que les plus grandes

[1] Quintilien, *Inst.*, XII, procem., 3; c. II, 1-28.

diversités d'opinions régnaient dans le monde romain, non-seulement sur les fins, mais aussi au sujet de la mesure désirable de l'instruction philosophique, même parmi ceux qui en reconnaissaient la nécessité ou l'utilité. Tacite se prononce dans le sens du romanisme inflexible, qui voulait que l'on se bornât au minimum de la mesure, dans l'étude de la sagesse enseignée par les écoles grecques. Mais, d'autre part, il suffit de nommer Sénèque, Perse, Musonius Rufus, Marc-Aurèle, pour preuve que l'opinion demandant que l'on se vouât tout entier à la philosophie avait aussi ses représentants, dans la partie la plus instruite de la société romaine. On ne saurait, dit Sénèque, traiter la philosophie comme un accessoire. Elle est une maîtresse, qui commande et vous dit : Je ne m'accommode pas du temps de loisir qui vous reste, car c'est à moi de déterminer les loisirs que je vous laisserai. Mais quand on se donne à elle complétement, que l'on dirige toutes ses pensées sur elle et que l'on se refuse à tout ce qui n'est pas elle, on a toute chance de dépasser de beaucoup tous les autres hommes et même de ne pas rester beaucoup en arrière des dieux [1]. Elle n'est pas faite pour servir de passe-temps agréable, dans la journée, et pour désennuyer les oisifs ; elle cultive au contraire et forme l'esprit, règle la vie, imprime une direction à nos actes, montre ce qu'il convient de faire et ce qu'il faut laisser, tient le gouvernail et dirige la course à travers les périls dont menacent les vagues. Sans elle personne ne peut vivre sans crainte et en tranquillité, car il survient à toute heure des accidents sans nombre, par suite desquels on a besoin de con-

[1] Sénèque, *Lettres*, 53, 8 à 11.—Voir aussi Haupt, *Varia*, LXI (*Hermès*, V, 32).

seils, qu'on est obligé de chercher chez elle [1]. Sénèque a traité, dans deux dissertations très-longues, la question, souvent débattue évidemment, de savoir si, pour la vie, la partie parénétique de la philosophie morale, c'est-à-dire un enseignement pratique des devoirs, comprenant des préceptes pour tous les rapports importants, suffit, ou s'il est nécessaire de fonder ce dernier sur la théorie de tout un système de principes ou dogmes desquels résulte, pour tous les cas particuliers, la règle de nos actions [2]. Les uns ayant désigné la partie parénétique, les autres la partie dogmatique comme étant celle dont on pouvait se passer, Sénèque s'attache à démontrer que l'on ne peut arriver à une éducation morale complète qu'au moyen de toutes les deux réunies. Une conviction fondée sur des principes doit former la base et la source de toutes nos actions et de toutes nos pensées, qui doivent viser à un but fixe, le souverain bien, autant qu'il est possible d'y atteindre, de même que les navires règlent leur course sur un astre. Sans une telle conviction, fondée sur des principes dogmatiques, une constance immuable dans la pensée et l'action est impossible. Elle est aussi le seul terrain dans lequel les maximes de la morale puissent prendre racine, et duquel elles puissent continuellement tirer une nouvelle séve. Mais, à côté des principes généraux de l'une, les règles spéciales de l'autre sont également indispensables. Entourés d'un nuage d'idées fausses et d'erreurs de tout genre, de mensonges et d'apparences vaines, nous avons besoin d'un rappel incessant aux vérités connues même, d'une voix qui nous avertisse et nous

[1] Sénèque, *Lettres*, 16, 3.
[2] *Ibidem*, 94, 95.

exhorte au milieu du bruit de toutes les folies, de quelqu'un, toujours placé à nos côtés, qui entretienne nos souvenirs, dans le tumulte des villes, et qui nous apprenne, vis-à-vis des apologistes de la richesse, du pouvoir et de la faveur, à estimer le repos consacré à l'étude et l'esprit se détachant du monde extérieur, pour rentrer en lui-même. La philosophie seule peut nous donner la santé de l'âme [1], seule nous enseigner l'art souverain, l'art de vivre [2], et non-seulement le mieux, mais seule aussi nous guider dans les voies de la morale. Il n'y a pas plus de vertu sans philosophie qu'il n'y a de philosophie sans vertu [3].

Un homme demandant un dévouement aussi complet à la philosophie que Sénèque, ne devait, naturellement, se contenter facilement ni du zèle déployé par les disciples qui s'y appliquaient, ni du nombre existant de ceux-ci. Personne, soupire-t-il, vers l'an 64 sans doute [4], ne se soucie de la philosophie, à moins qu'il n'y ait relâche de spectacles, ou qu'un jour de pluie ne nous fasse chercher à tuer le temps; les écoles des philosophes, comme celles des rhéteurs, sont vides [5]. Cependant, ces doléances d'un écrivain qui exagère toujours prouvent tout au plus que le fait ne répondait pas à son idéal. Ce qui prouverait au contraire que la philosophie comptait effectivement, à cette époque aussi, un grand nombre et de zélés disciples dans la jeunesse de la haute société, c'est le bannissement, en l'an 65, de Musonius Rufus, poussé dans l'exil, suivant

[1] Sénèque, *Lettres*, 15, 1.
[2] *Ibidem*, 90, 27.
[3] *Ibidem*, 89, 8.
[4] Sénèque, *Qu. nat.*, VII, 32; Clinton, ad annum 63, p. Ch.
[5] Le même, *Lettres*, 95, 23.

l'expression de Tacite, par la gloire de son nom, due à l'influence qu'il avait prise sur l'éducation de la jeunesse, en l'initiant aux principes de la philosophie [1]. Naturellement, un nombre considérable de disciples, appartenant aux classes supérieures [2], avait pu seul exciter l'attention et les soupçons du gouvernement de Néron déjà.

La grande majorité des philosophes enseignant comme professeurs, à Rome et dans les autres villes de l'Occident, notamment à Marseille (Massilia), un des siéges principaux de cet enseignement déjà du temps de Strabon [3], étaient, il est vrai, des Grecs [4], et ce qui montre que l'on considérait la philosophie comme une science grecque, c'est qu'une grande partie des philosophes non grecs, tels que Cornutus, Musonius Rufus, Favorin, Marc-Aurèle, écrivirent en grec. Il est facile de constater les progrès que la philosophie avait faits à Rome, en s'y naturalisant dès le dernier siècle avant Jésus-Christ, non-seulement par le grand nombre de partisans, d'admirateurs et de protecteurs qu'elle y trouva, dans le monde instruit, et par la formation d'une littérature philosophique latine, mais surtout aussi par celle de l'école des philosophes romains dits Sextiens [5]. Celle-ci n'était, il est vrai, qu'une forme du stoïcisme, tel qu'il se dessinait dans la conscience romaine, notamment en ce sens qu'il se bornait strictement à l'éthique, au mélange près d'un certain ascétisme, em-

[1] Tacite, *Annales*, XV, 71.

[2] Pline le Jeune, *Lettres*, III, 11, 5.

[3] IV, 1, 5, p. 181.

[4] Zeller, III, 1, 491. Le philosophe romain Italicus, mentionné par Épictète (*Diss.*, III, 8, 7), ne semble guère avoir été connu d'autres auteurs.

[5] Zeller, III, 1, 599, etc.

prunté à l'école de Pythagore, et qui se manifeste dans la répudiation de la viande comme nourriture. Comme, dans le fond, cette doctrine se rencontrait avec le stoïcisme et le cynisme, la condition fondamentale d'une existence indépendante lui faisait défaut; elle ne tarda donc pas à se dissoudre, et les Sextiens rentrèrent, comme Sénèque, dans la grande communauté stoïcienne, de laquelle ils étaient sortis. Tant qu'elle exista, cependant, cette école eut des représentants considérables et exerça beaucoup d'influence. Elle comptait parmi les siens, outre son fondateur Q. Sextius, homme de bonne famille, qui avait dédaigné l'offre de Jules César de l'élever au rang sénatorial et de le pousser dans la carrière des emplois, pour s'adonner entièrement à la philosophie, et le propre fils du précédent, puis le fécond écrivain Cornélius Celse, le savant grammairien L. Crassitius de Tarente, qui renonça à ses nombreuses leçons pour se vouer tout entier à cette secte, et Papirius Fabien, que Sénèque, dans sa jeunesse, avait entendu et tenait en haute estime. Aussi l'appelle-t-il un véritable philosophe à la manière des anciens, tout différent des philosophes de la chaire du temps présent, et fait-il en même temps l'éloge de ses leçons publiques. On se sentait édifié par ses exhortations; on se piquait d'émulation pour l'imiter, sans perdre néanmoins l'espoir de le surpasser, et, bien qu'en général ses auditeurs observassent modestement le silence, l'élévation de ses sentiments causait parfois, parmi eux, un transport d'applaudissements enthousiastes [1].

Des divers systèmes de philosophie morale des Grecs, le stoïcisme était, sans contredit, celui qui s'adaptait le mieux

[1] Sénèque, *Lettres*, 100, 12, 52, 11.

au caractère national des Romains, et aussi celui qui compta, de tout temps, le plus d'adhérents parmi les Romains aspirant, d'une manière sérieuse, au perfectionnement moral. Dans la longue série des personnalités éminentes de l'histoire romaine que nous connaissons comme stoïciens, nous apercevons les plus nobles figures des siècles de ce temps-là, et plus d'un de ces hommes dont la vie et la mort témoignèrent de la profondeur et de la sincérité des convictions qu'ils avaient puisées dans cette philosophie. Les œuvres philosophiques des auteurs romains de cette période, parvenues jusqu'à nous, appartiennent aussi, presque exclusivement, à cette école. Il y a lieu de supposer, même à défaut de témoignages positifs des progrès de l'épicurisme dans le monde romain, sous l'empire, qu'il a dû, en tout temps, y compter le plus grand nombre de partisans, après le stoïcisme[1]. Il était dans la nature des doctrines de l'école même, qui aimait à se dérober aux regards, que les épicuriens se missent peu en avant, dans la vie publique surtout. Ils éprouvaient d'autant moins le besoin de faire valoir leur système, dans la littérature, que des écrits antérieurs y avaient déjà suffisamment pourvu. Les autres écoles philosophiques étaient, sans nul doute, moins répandues chez les Romains, mais probablement aucune d'elles n'y manquait de réprésentants, et il était tout naturel, avec la direction éclectique du génie romain, que chacune excitât l'intérêt et exerçât une certaine attraction, même en dehors du cercle de ses propres adhérents. Les cours que fit à Rome, encore sous le règne de Domitien, le platonicien Plutarque, étaient suivis par les hommes les plus consi-

[1] Zeller, III, 1, 348, 3, 353.

dérables de la capitale [1], dont plusieurs formèrent des relations durables avec ce philosophe vénéré : ainsi Sossius Sénécion, consul dans les années 98, 99 et 102, celui auquel Plutarque dédia ses *Biographies des hommes célèbres* [2]; Fundanus, disciple de Musonius [3], probablement le même que Minucius Fundanus, consul en 107 ; Térence Priscus, sans doute celui qui figure aussi parmi les protecteurs de Martial [4], et d'autres encore tels que Paccius [5], Saturnin [6] et Sylla [7]. Aulu-Gelle, qui suivit, à Athènes, très-assidûment les cours du célèbre platonicien Calvisius Taurus, faisait partie d'un cercle nombreux de Romains étudiant dans cette ville, où ils suivaient tous les mêmes cours [8]. Il sera question plus loin de la position qu'avait à Rome le cynique Démétrius, depuis le temps de Néron jusqu'à Vespasien. Le cynique Théagène [9], qui, d'après Galien, mourut des suites d'un traitement à contre-sens du médecin Attale, élève de Soranus, « âne de la secte de Thessalus », était une personnalité bien connue à Rome, où on pouvait l'entendre, tous les jours, disputer aux thermes de Trajan. Quand Attale vint, en compagnie d'un grand nombre d'amis du patient, à la maison de celui-ci, pour les rendre témoins de sa convalescence, il y trouva des cyniques et d'autres philosophes, occupés pré-

[1] Plutarque, *De curios.*, 15.
[2] Le même, *Qu. conv.*, I, 1.
[3] Le même, *De ira cohib.*, 2; *de tranq. an.*, 1.
[4] Le même, *De def. orac.*
[5] Le même, *De tranq. animi.*
[6] Le même, *Adv. Coloten.*
[7] Le même, *De cohibenda ira; de fac. in orbe Lunæ.*
[8] Aulu-Gelle, I, 2, 1 ; XVIII, 2, 2.
[9] Peut-être identique avec le Théagène de Lucien (*Peregrinus*, 3, etc.). — Galien, éd. K., X, p. 909, etc.

cisément à laver le corps du défunt, qui, fidèle aux principes de l'école à laquelle il appartenait, n'avait ni esclaves, ni famille. Galien fonda, en l'an 162 [1], sa réputation à Rome, par le rétablissement du péripatéticien Eudème, âgé de 63 ans [2]. Presque tous les hommes éminents par le rang et l'éducation se firent un devoir de visiter ce philosophe, pendant sa maladie : notamment Serge Paul, consul pour la seconde fois en 168, et plus tard préfet de la ville [3], homme aussi distingué par l'excellence de ses procédés que par son instruction philosophique [4], et le consulaire Flavius Boéthus, qui se livrait avec ardeur à l'étude de la philosophie d'Aristote. Ce personnage, ainsi que l'oncle de Lucius Vérus, Civica Barbarus, consul en 157, et Sévère, consul en l'an 162, de l'école d'Aristote aussi [5], se fit donner par Galien des leçons d'anatomie, auxquelles assistaient également, avec d'autres philosophes encore, le péripatéticien Alexandre de Damas et Démétrius d'Alexandrie. Le premier, sectateur d'Aristote plus que de Platon, avait été le professeur de Boéthus en 162, et commença vers 175 à professer publiquement à Athènes [6]; le second, ami de Favorin, avait pris, comme son maître, l'habitude de parler tous les jours en public, sur des thèmes proposés [7]. Favorin lui-même, qui était sceptique, avait les bonnes grâces d'Adrien et réunit autour de lui, sous le règne de ce prince et celui de son successeur, un grand nombre de disciples et d'admirateurs,

[1] Clinton, *F. R.*, ad a. 162.
[2] Galien, *De prænot.*, c. II, etc.; éd. K, XIV, p. 605, etc.
[3] Clinton, *F. R.*, ad a. 175.
[4] Galien, éd. K., II, 218.
[5] Galien, XIV, 612, etc.; voir aussi XIX, 13.
[6] Clinton, *l. c.*
[7] Galien, XIV, 627.

en partie de haute condition [1]. Aulu-Gelle, qui s'attacha principalement à lui, mentionne comme ses amis un péripatéticien et un stoïcien, deux philosophes très-considérés à Rome, l'un et l'autre [2]. Dans la société des savants où il lui arriva, une fois, de passer le temps des grandes chaleurs de l'été à Tibur, il y avait aussi un péripatéticien, appliqué avec ardeur à l'étude d'Aristote [3].

Ces fréquentes mentions d'études philosophiques, à Rome, très-nombreuses relativement à la pénurie générale, dans les données sur lesquelles repose notre connaissance des rapports du mouvement intellectuel de l'époque, et d'autres renseignements d'occasion [4], comme par exemple la mention du fait qu'au temps de Trajan on y faisait servir à l'entretien des convives, dans les festins, des dialogues de Platon [5], amènent à penser que, depuis la fin du premier siècle, un intérêt vif et multiple pour la philosophie avait dû se répandre dans les hautes classes, à Rome, et les rapports de Porphyre [6], sur le succès que Plotin y eut, montrent que cet intérêt était encore très-vivant, même à une époque très-avancée du troisième.

Le cours de philosophie ne commençait, pour la plupart des jeunes hommes, qu'après la fin de l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique [7]. Aulu-Gelle, qui resta très-longtemps fidèle à ces études,

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 8; Aulu-Gelle, XII, 1, 1 à 3.

[2] Aulu-Gelle, XVIII, 1.

[3] *Ibidem*, XIX, 5.

[4] Voir Teuffel, *Histoire de la littérature des Romains*, 336 (en allemand).

[5] Voir tome I, p. 319.

[6] *Vie de Plotin*, 7 à 9.

[7] Quintilien, XII, proœm., 3 : Orator a dicendi magistris dimissus.... majora sibi auxilia ex ipsis sapientiæ penetralibus petit.

ne se tourna, paraît-il, vers la philosophie qu'à l'âge de vingt-cinq ans, tandis que Marc-Aurèle commença ses études philosophiques très-jeune, dès l'âge de douze ans[1]. Il est probable que la grande majorité des jeunes gens entraient, en même temps qu'ils endossaient la toge virile, à l'école qui devait procurer l'émancipation morale à ses élèves et en faire des hommes, dans l'acception supérieure du mot[2]. Perse, ayant quitté à l'âge de seize ans la bulle[3] et l'habit de jeune garçon, éprouva vivement, dès que la toge blanche lui permit de promener ses regards partout et en toute liberté, dans le tumulte étourdissant de Rome, le besoin de s'attacher à un guide éprouvé, pour bien choisir sa ligne de conduite dans les ambages du labyrinthe de la vie, ce qui le détermina à s'attacher le plus étroitement possible à Cornutus[4]. Sénèque aussi n'était qu'adolescent à l'époque où il fréquentait l'école de l'Alexandrin Sotion, qui appartenait à la secte des Sextiens[5]. La grande majorité des élèves ne continuaient, probablement, à visiter les cours de philosophie d'une manière régulière que jusqu'à leur établissement matrimonial ou leur placement, bien que Plutarque ne crût pas devoir admettre le souci des affaires et les soins du ménage comme un motif d'excuse suffisant pour faire négliger une chose d'une bien plus grande importance[6]. Effectivement, il n'était pas insolite que des hommes mariés et des hommes d'âge visitassent également les écoles des phi-

[1] *Vie de Marc-Antonin*, ch. II.

[2] Sénèque, *Lettres*, 4, 2.

[3] Capsule d'or, contenant des amulettes, que portaient au cou les jeunes patriciens.

[4] *Vie de Perse*, ainsi que *Sat.*, V, 30, etc.

[5] Sénèque, *Lettres*, 49, 2 (puer), 108, 17 (juvenis).

[6] Plutarque, *Cupid. divit.*, c. VII.

losophes. Sénèque avait une soixantaine d'années quand il suivit, à Naples, les cours du philosophe Métronax. Il écrit à Lucilius : Voilà déja cinq jours que je vais à l'école, dans l'après-midi, pour entendre Métronax, à partir de huit heures. Cette école, dit-il, admet des élèves de tout âge; pourquoi rougirais-je d'aller chez un philosophe? Elle est très-peu visitée, il est vrai, tandis que le théâtre, où se tiennent en même temps des concours de musique, regorge de monde, et que l'on rit des disciples de Métronax comme de fous et de fainéants[1].

L'enseignement philosophique portait sur trois divisions de la philosophie, reconnues par toutes les écoles : la logique, la physique et l'éthique ou morale. Les platoniciens seuls avaient, comme il paraît, conservé l'habitude d'y joindre encore l'étude des mathématiques; dans leurs cabinets de travail, on voyait des tableaux pour tracer les figures, des globes et d'autres objets de l'espèce[2]; dans leurs salles de cours, les disciples manifestaient leur désir d'apprendre par des questions de hautes mathématiques[3], et l'origine des réminiscences mathématiques, dans Aulu-Gelle[4], date probablement du temps où il faisait ses études sous la direction du platonicien Taurus.

A l'école stoïcienne, celle de toutes sur laquelle nous avons le plus de renseignements de l'époque[5], on commençait, en général, par la logique et la dialectique, bien que les autorités de cette école ne s'accordent pas sur

[1] Sénèque, *Lettres*, 76, 1 à 4.
[2] Lucien, *Nigrin.*, 2.
[3] Plutarque, *De audiendo*, c. x; voir aussi *Conj. præc.*, c. xviii.
[4] I, 20, 1; XVI, 18, 6.
[5] Épictète, *Diss.*, I, 17, 6.

l'ordre de succession des matières dans l'enseignement[1]. Sénèque appelle la logique l'abécédaire des philosophes[2]. Or, quoique le stoïcisme, ou la philosophie en général, eût fait alors de l'éthique si bien l'objet principal et le but de l'enseignement que non-seulement les deux autres branches paraissaient subordonnées à celle-ci, mais il semblait même que l'on pût s'en passer plus ou moins[3], des hommes tels que Musonius Rufus[4] et Épictète[5], tout en regardant l'éducation morale comme le but unique de la philosophie, et ne s'intéressant guère aux dissertations de logique et de dialectique[6], n'en considéraient pas moins la logique comme le fondement indispensable des études philosophiques; et pour ceux en particulier qui se vouaient à l'éloquence, la question de la nécessité et de l'utilité de la logique, pour l'éducation scientifique en général, pouvait encore bien moins former l'objet d'un doute[7]. Cette étude, d'ailleurs, malgré son aridité, avait pour la sagacité, celle des esprits tournés à l'argutie notamment, d'autant plus d'attrait qu'on arrivait facilement à briller, dans les disputations, avec la virtuosité du maniement des formes de la logique.

Une fois que l'on a bien pioché, dit Aulu-Gelle[8], on ne tarde pas à être de plus en plus frappé de l'utilité de cette science, qui d'abord vous rebute, et on éprouve un insatiable désir d'apprendre, qu'il faut savoir refréner,

[1] Zeller, III, 1, 56, etc.
[2] *Lettres*, 71, 6.
[3] Voir, pour l'opinion de Marc-Aurèle, Zeller, III, 1, 676.
[4] Épictete, *Diss.*, I, 7, 32.
[5] *Ibidem*, I, 17, 1 à 12; II, 25.
[6] Zeller, III, 1, 664.
[7] Quintilien, XII, proœm.
[8] XVI, 8, 16, etc. — Voir aussi Epictète, *Diss.*, II, 23, 41.

parce que l'on risque, autrement, de rester captif toute sa vie dans ce dédale de la dialectique, qui est comme les îles des Sirènes. Le plus fâcheux avec les sophismes, dit Sénèque[1], c'est qu'offrant un certain attrait, ils arrêtent et fascinent l'esprit, séduit par l'exercice d'une sagacité apparente, lorsque, cependant, une multitude de choses bien plus importantes nous dit de pousser plus loin, et que la vie entière suffit à peine pour nous apprendre à mépriser la vie, ce qui est le but de la philosophie. Les aspirations et fantaisies de l'espèce étaient largement alimentées par une littérature volumineuse, à laquelle les stoïciens de l'ancienne école, qui cultivaient ce champ avec prédilection, avaient notamment beaucoup contribué. Il existait des livres traitant spécialement de tels syllogismes captieux, qui visaient uniquement à embarrasser autrui, comme le syllogisme du tas, posant la question : Combien faut-il de grains pour former un tas? et le syllogisme des cornes, partant de celle-ci : Avez-vous perdu vos cornes? Dans le cas d'une réponse négative, on répliquait : Ainsi vous avez encore des cornes[2]? etc. On s'occupait alors, très-sérieusement, de jeux d'esprit pareils, dignes du Talmud, et les jeunes gens surtout perdaient beaucoup de temps à s'amuser ainsi. Tous les commençants en philosophie, dit Plutarque[3], s'adonnent de préférence à ce qui procure de la renommée; les uns, par legèreté de caractère et par ambition, s'élèvent comme des oiseaux aux hauteurs splendides des spéculations de la philosophie naturelle; d'autres se portent sur les disputations, les questions embarrassantes et les sophismes,

[1] *Lettres*, 111, 5.
[2] Zeller, II, 1, 188, etc.
[3] *De prof. in virtute*, 7.

comme les petits chiens auxquels, suivant l'expression de Platon, il faut toujours quelque chose à chiffonner ou à traîner, pour leur amusement; mais le plus grand nombre s'absorbe dans la dialectique, afin de s'y pourvoir des armes nécessaires pour se lancer dans les sophismes. Malheureusement les maîtres, « qui nous apprennent à discuter, au lieu de nous apprendre à vivre, » comme dit Sénèque[1], n'allaient que trop au-devant de cette fausse direction de l'esprit d'élèves plus désireux d'exercer leur esprit que de se former le caractère, et c'est ainsi que la philosophie est arrivée à n'être plus qu'une science de mots, philologie, ou logomachie, comme nous dirions aujourd'hui. En accueillant ce dont la philologie et les mathématiques peuvent se passer, dit-il encore[2], la philosophie en est venue au point de savoir mieux parler que vivre. Les philosophes, comme ceux qui ne l'étaient pas, étaient d'accord pour se plaindre de ce que l'on consacrait trop de temps et d'efforts à la logique et à la dialectique, qui n'étaient pourtant que les ouvrages extérieurs de la sagesse, et de ce que l'éthique en souffrait[3]. Actuellement, dit par exemple Épictète[4], on se donne la plus grande peine pour résoudre des syllogismes, et on fait des progrès en cela; autrefois, on en prenait plus pour maintenir la meilleure partie de l'âme dans un état normal, et on y faisait des progrès. Particulièrement dans l'école stoïcienne, beaucoup d'étudiants s'appliquaient, avec une tendance plus ou moins exclusive, à acquérir la virtuosité dans l'art de manier les formes de la dialectique

[1] *Lettres*, 108, 23.
[2] *Ibidem*, 88, 42.
[3] Aulu-Gelle, II, 8.
[4] *Diss.*, III, 6, 3.

et l'érudition bibliographique y relative. Les pédants visitant encore l'école ou à peine sortis de celle-ci, pressés d'enseigner, dès aujourd'hui, ce qu'ils avaient appris hier et de vomir des morceaux non digérés[1], sachant tout mieux que les autres et copiant leurs professeurs, surtout dans leur manie de tout critiquer et de vouloir toujours avoir raison, apparaissent assez souvent, chez les écrivains du deuxième siècle, comme les trouble-fête de la conversation dans les réunions de société, en Grèce. N'y avait-il pas, comme dit Épictète, des gens suivant des cours et étudiant des livres de philosophie dans le seul but d'exciter l'admiration d'un sénateur, à côté duquel ils pourraient avoir la chance d'être placés un jour à table, ou d'émerveiller les convives par l'énumération de tous les auteurs ayant écrit sur une certaine forme de conclusion? Aulu-Gelle, dans une visite chez Hérode Atticus, à sa villa près du Céphise, y trouva un stoïcien fort jeune, grand discoureur et très-peu réservé, qui prenait ordinairement la parole dans les conversations après table, pour faire des tirades d'une longueur démesurée et sans goût sur la philosophie, dont il croyait savoir plus long que tous les autres Grecs et Romains. Il faisait ses embarras avec des expressions hétéroclites, des syllogismes et des propositions captieuses, et se vantait d'être plus fort que personne dans l'art de résoudre les problèmes de la dialectique, comme dans tout ce qui est du domaine de l'éthique. Il se disait tellement inébranlable dans sa conscience de posséder la vraie sagesse, garantie de la plus haute félicité, que, d'après sa déclaration, aucun chagrin, aucune douleur même, n'avait assez de puis-

[1] Épictète, *Diss.*, I, 26, 16. — Plutarque, *De prof. in virt.*, 8.

sance sur l'âme d'un stoïcien pour troubler seulement la sérénité de son visage. Aussi Hérode fit-il, pour lui rabattre le caquet, donner lecture d'un passage d'Épictète, dans lequel ce vénérable vieillard tance hautement et justement les jeunes gens qui se disent stoïciens, mais qui, sans se distinguer d'aucune manière par leur mérite et leur valeur morale, ont continuellement à la bouche de puériles sentences, des lieux communs, ainsi que les préceptes des livres élémentaires de l'école, et abusent ainsi du nom d'une doctrine sublime, à force de jeter de la poudre aux yeux de leurs auditeurs et de prodiguer ces effluves de vaines paroles et de subtilités[1].

La philosophie naturelle ou physique se trouvait dans une connexité trop étroite avec l'éthique pour ne pas devoir être, jusqu'à un certain point du moins, prise en considération conjointement avec celle-ci. La question de la providence déjà ne pouvait, véritablement, trouver sa solution qu'avec celle de l'origine des choses et de l'ordre cosmique[2]. Mais, plus l'attention se concentra d'une manière particulière et exclusive sur la tâche morale de la philosophie, moins on en eut pour l'autre branche de celle-ci, et l'opinion de Socrate, suivant lequel la recherche et l'examen des derniers éléments et des premiers principes de toutes choses étaient au-dessus de nos moyens et partant sans valeur pratique, devait être, selon toute probabilité, très-répandue; aussi y avait-il, pour la défendre, une aussi haute autorité que celle d'Épictète[3]. Sénèque aussi, qui avait cependant, personnellement, du goût et de l'intérêt pour la spéculation sur le do-

[1] Aulu-Gelle, I, 2.
[2] Quintilien, XII, 2, 20.
[3] Zeller, III, 1, 664, etc.

maine des sciences naturelles, n'est disposé à y attacher de l'importance qu'autant qu'elle peut contribuer au perfectionnement moral.

L'esprit a besoin de la contemplation de la nature pour se récréer, et c'est elle qui le met à même de s'élever à la hauteur du sublime, dans les objets dont elle s'occupe. Par la contemplation de l'univers et de son auteur, on se dégage du fardeau de la matière, on apprend à connaître son origine et sa destination supérieures, à faire peu de cas du corps et des choses corporelles, ainsi qu'à s'en affranchir[1]. Mais on y court, il est vrai, aussi le danger que l'esprit ne s'habitue à faire ce qui lui plaît plutôt que ce qui est nécessaire pour sa santé, et à chercher, daus la philosophie, un simple divertissement, tandis qu'elle est un moyen de guérison[2].

Plutarque aussi, dans un passage cité, donne à entendre que c'était précisément la philosophie naturelle, parlant si vivement à l'imagination, qui séduisait le plus d'amateurs peu disposés à prendre au sérieux l'instruction philosophique. Properce[3] comptait se tourner vers celle-ci quand il serait obligé, par l'âge, de renoncer à l'amour, puis s'appliquer à la connaissance des lois de la nature, se renseigner sur les causes des phases lunaires, des variations atmosphériques, de la pluie, de l'arc-en-ciel, des tremblements de terre, des éclipses de soleil, des phénomènes du monde sidéral et de la mer, rechercher, enfin, quel dieu gouverne avec tant d'art l'édifice cosmique, si le monde doit s'attendre à périr un jour, ce qui en est de l'enfer et de ses châtiments, ou si l'existence finit avec la mort.

[1] Zeller, III, 1, 622, etc.
[2] Sénèque, *Lettres*, 117, 29.
[3] IV (III), 5, 23 à 46.

Cependant, la physique et la logique étaient toujours reléguées tellement au second plan, par rapport à l'éthique, que celle-ci apparaissait comme l'objet essentiel, pour ne pas dire unique, de la philosophie. Si ce fait, après tout ce qui a été dit, n'a guère besoin d'être appuyé de nouvelles preuves, il ne sera peut-être néanmoins pas de trop de montrer comment on attendait, précisément, de la philosophie seule l'éducation morale de la jeunesse. De même que la gymnastique et la médecine pourvoient à la santé et à la vigueur du corps, dit Plutarque, dans son Traité de l'éducation [1], la philosophie seule guérit des infirmités et des maladies de l'âme. C'est par elle et avec son secours que l'on arrive à reconnaître ce qui est noble et ce qui est infâme, ce qui est juste et ce qui est injuste, bref, ce à quoi il faut tendre et ce qu'il faut éviter; que nous apprenons comment nous avons à nous comporter envers les dieux, nos parents, la vieillesse, les lois, les étrangers, les gouvernants, nos amis, les femmes, les enfants et les hommes : c'est-à-dire à craindre les dieux, à honorer nos parents, à respecter l'âge, à obéir aux lois, à être dociles aux ordres du souverain, à aimer nos amis, à observer la décence avec les femmes, à traiter les enfants avec tendresse et les esclaves sans hauteur; mais surtout à ne pas trop nous laisser aller à la joie dans la bonne fortune, ni à l'abattement dans la mauvaise, à ne pas nous laisser dominer par la volupté, ni céder aux emportements de la passion et de la brutalité, dans la colère. Voilà, ajoute-t-il, de tous les biens que nous acquérons par la philosophie, ceux dont je fais le plus de cas. Dans

[1] *De educ. puer.*, c. x.

un autre passage [1], il dit : Les parents assez sots pour avoir négligé de donner une bonne éducation à leurs enfants, ne se repentent, ordinairement, de leur incurie que trop tard, quand les fils, arrivant à l'âge des passions de la jeunesse, au lieu de mener une vie régulière et raisonnable, se jettent dans la débauche et les plaisirs de bas étage, s'entourent de parasites et de gens dont le métier est de corrompre la jeunesse, entretiennent des filles, mangent leur patrimoine dans des orgies, aux dés et dans la ripaille, commettent des adultères et d'autres excès, dans lesquels ils mettent en jeu leur vie par amour du plaisir. Si ces jeunes gens avaient été à même de profiter, pour leur instruction, des leçons d'un philosophe, jamais ils ne se seraient livrés à pareille conduite. De même que le cultivateur ou le jardinier extirpe l'ivraie des champs [2], de même le philosophe arrache des jeunes âmes les mauvais instincts de l'envie, de l'avarice, de la volupté, dût-il être obligé d'y pratiquer, à cet effet, des incisions profondes, laissant des cicatrices, tandis que, dans d'autres cas, il fera bien de procéder délicatement, comme le vigneron taillant la vigne, pour ne pas s'exposer à couper aussi des parties nobles en enlevant les parties viles.

Partout où l'instruction philosophique était ainsi conçue, où le philosophe était considéré, non-seulement comme le précepteur, mais principalement comme l'instituteur chargé de l'éducation et du soin direct des âmes de ses élèves, on devait, nécessairement aussi, regarder comme son devoir de travailler à leur perfectionnement moral de toutes les manières, même en dehors de la sphère

[1] Plutarque, *De educ. puer.*, c. VII.
[2] Le même, *De vitioso pudore*, c. II.

de l'enseignement proprement dit, et partant comme son droit d'étendre sa surveillance sur tout l'ensemble de leur conduite, ainsi que de les amener sur la bonne voie par des conseils et des exhortations, des avertissements et des réprimandes, les moyens de la douceur ou la sévérité. Aussi, à cette époque, nombre d'hommes éminents, remplis du sentiment de la haute importance de leur office, et munis de pareille autorité, ont-ils, selon toute apparence, effectivement exercé la plus grande influence morale sur des générations entières, d'autant plus que les élèves affluaient d'eux-mêmes des pays les plus lointains, notamment à Athènes et à Rome, aux cours des maîtres en renom qui, comme Musonius, attiraient la jeunesse de toutes parts, « de même que l'aimant attire le fer[1] ». Partie de ces jeunes gens s'engageaient avec leurs maîtres dans une liaison d'intimité qui se prolongeait, bien souvent, au-delà du terme des années d'études proprement dites et persistait même toute la vie. Ainsi Perse fut uni, depuis sa dix-septième année, par un lien d'amitié indissoluble avec Cornutus, dont il apprit à connaître aussi les autres disciples, parmi lesquels se trouvaient le poëte Lucain et deux Grecs, le médecin Claude Agathémère, de Sparte, et Pétronius Aristocrate, de Magnésie, hommes joignant tous les deux à un esprit très-cultivé une rare candeur d'âme, et que Perse prit pour modèles. Cornutus l'assistait de ses conseils, même dans ses travaux poétiques, et fut compris, pour un legs considérable, dans le testament de son élève[2]. Perse a exprimé, en termes pleins du sentiment d'une affection profonde, sa reconnaissance pour le maître

[1] Suidas, s. Μαρκίανος.
[2] *Vita Persii.*

chéri « auquel une si grande partie de son âme appartenait tout à fait ». Il se croyait uni pour jamais par le destin, qui se révèle dans les constellations, avec celui qui l'avait entouré de l'amour d'un Socrate, dans ses jeunes années, qui avait formé son âme, à l'âge tendre où elle s'y prêtait, comme l'artiste qui pétrit une molle argile, et il aimait à rappeler le souvenir des journées de travail et de récréation passées ensemble, ainsi que celui des repas modestes, mais prolongés jusqu'à la nuit tombante, qui interrompaient les études sérieuses [1]. Aulu-Gelle a aussi laissé une image, très-attrayante, des rapports du philosophe platonicien Taurus avec ses disciples. Taurus non-seulement leur permettait souvent de lui adresser des questions, après la leçon quotidienne, il invitait souvent aussi ceux qui s'attachaient plus particulièrement à lui à partager un frugal souper, dont un mets de lentilles d'Égypte et de citrouille hachée à l'huile formait, ordinairement, le plat principal. Les disciples y étaient tenus, pour ainsi dire, sous l'obligation de fournir quelque chose à croquer pour le dessert, de poser des questions et des problèmes, particulièrement de ces jeux d'esprit qui convenaient à des têtes animées par le vin, tels que, par exemple, la question de savoir à quel moment un mourant expire réellement, un homme qui se lève cesse d'être assis, uu étudiant commence à savoir? car, disait Taurus, les questions de l'espèce, ayant été discutées par les plus grands philosophes, ne devraient pas être méprisées. Il allait voir ses disciples chez eux, dans leurs maladies. Il exprimait sa désapprobation de tout ce qui lui déplaisait, dans leur manière de vivre ou d'étudier, d'un ton amical ou sévère, suivant les

[1] Perse, V, 22, etc., 36 à 51.

circonstances. A un jeune homme riche, qui se plaisait dans la société des joueurs de flûte et des tragédiens, il communiqua, pour le détourner de cette compagnie, un passage d'Aristote sur l'indignité morale de la plupart de ces artistes, avec la recommandation de le relire chaque jour. Il semonça rudement, au contraire, un autre, qui avait sauté brusquement de l'étude de l'éloquence à celle de la philosophie, et finit même par se mettre en colère quand le jeune homme chercha à se justifier par l'exemple d'autres qui avaient fait comme lui, ce qui fournit de plus à Taurus l'occasion de citer un très-beau passage de Démosthène relatif à la circonstance. Ainsi, termine Aulu-Gelle[1], Taurus employait toute espèce d'exhortations et d'enseignements, pour mettre ses disciples sur la voie du bien et dans le droit chemin. Le stoïcien Attale, qui tenait à Rome une école, à laquelle Sénèque, dans sa jeunesse, arrivait toujours le premier, pour n'en sortir que le dernier, aimait aussi à répondre aux questions de ses élèves, dans les promenades. Qui va chez un philosophe, disait-il, est tenu d'en rapporter chaque jour quelque bien à la maison, la philosophie ayant la vertu de profiter non-seulement aux personnes vouées à l'étude de ses doctrines, mais en outre à tous ceux qui ont des rapports avec ces personnes[2].

Si les philosophes croyaient devoir régler le genre de vie de leurs élèves, jusque dans les moindres détails, et leur donner des préceptes, même au sujet de choses futiles et indifférentes en apparence, pour peu qu'elles se rapportassent à quelque principe de morale, on leur reconnaissait aussi positivement et généralement, sans conteste, le

[1] I, 26, XVII, 8, VII, 13, XVIII, 10, XX. 4, X, 19.
[2] Sénèque, *Lettres*, 108, 3, etc.

droit d'agir ainsi, et il n'était pas rare de voir même des hommes faits, mais surtout des hommes jeunes, s'abandonner à leur direction avec une docilité absolue, telle que les enfants seuls en témoignent de nos jours à leurs précepteurs. En général, les disciples adultes accordaient alors sur soi à leurs maîtres bien plus d'autorité qu'aujourd'hui. Ainsi Aulu-Gelle [1] raconte que le rhéteur T. Castricius réprimanda des sénateurs, fréquentant son école, pour avoir paru en public, un jour de fête, dans un costume qui ne convenait pas à leur rang. Il va de soi qu'on accordait surtout largement aux philosophes le pouvoir de régler la vie de leurs élèves. Attale recommandait aux siens de dormir sur un lit dur, et Sénèque se servait, encore à un âge fort avancé, d'un matelas réfractaire à toute pression du corps [2]. Épictète exhortait ses auditeurs à se laisser croître la barbe, non-seulement comme un bel et digne ornement, mais aussi comme un signe imaginé par la providence pour la distinction des sexes, et dont il ne nous est pas permis de nous départir, en le rejetant. Un jeune homme, venu à l'école avec des cheveux merveilleusement frisés et un accoutrement visant à la suprême élégance, eut à essuyer un sermon à ce sujet. Le scrupule que son auditeur pourrait s'en trouver offensé, ne plus revenir et ne pas suivre ces bons conseils, ne retint pas le philosophe de l'accomplissement d'un devoir, que l'autre eût pu avec raison, plus tard, lui faire un reproche d'avoir négligé. Mais, si Épictète ne voulait pas de disciples trop coquets, il se souciait encore moins d'en avoir de malpropres et de négligents ; il voulait qu'ils

[1] XIII, 22.
[2] Sénèque, *Lettres*, 108, 23.

fussent toujours propres, afin que leurs condisciples eussent du plaisir à les voir, et le maître n'a pas dédaigné d'entrer dans les particularités que comprend le soin du corps, celui que l'on doit prendre de se moucher, de se laver les pieds, d'essuyer les sueurs et de se curer les dents. Et pourquoi tout cela? pour que vous soyez un homme, non pas comme une brute ou un pourceau[1] ! Cette sollicitude allant du plus grand au plus petit, et qui pénétrait jusqu'au fond de la vie privée, il paraît que les philosophes l'étendaient même aux personnes de la famille de leurs disciples, sans s'attirer le reproche d'indiscrétion. Ainsi Favorin reçoit un jour la nouvelle que la femme d'un de ses auditeurs, d'un homme de condition sénatoriale et de grande famille, vient d'accoucher d'un fils : aussitôt il se rend, accompagné de tous ses auditeurs présents, auprès du jeune père, le félicite, puis exprime l'espoir que l'accouchée ne manquera pas de nourrir elle-même son enfant. La mère de celle-ci s'étant déclarée contraire à cet avis, Favorin ne manqua pas de faire à ce sujet un long discours, qu'Aulu-Gelle se nota et fit passer ensuite dans ses *Nuits Attiques* (XII, 1). On comprend que les philosophes, prodigues de leurs conseils même dans des circonstances pareilles, fussent consultés par leurs disciples toutes les fois qu'il venait à ceux-ci des scrupules de conscience, ainsi que dans toutes les situations difficiles de la vie. Aulu-Gelle, nommé juge très-jeune, mais n'ayant pourtant pas moins de vingt-cinq ans, et ne parvenant, dans un procès, à se décider pour aucune des parties, n'eut, après les avoir ajournées, rien de plus pressé que de se rendre chez Favorin, auquel il s'était

[1] Épictète, *Diss.*, I, 16, 9; III, 1 ; IV, 11.

attaché de préférence, pour le prier de lui dire comment lui-même jugerait, dans le cas donné, ainsi que de lui tracer des règles de conduite pour l'office de juge en général[1]. Selon toute apparence, les philosophes avaient plutôt à se plaindre d'être trop consultés que de ne pas l'être assez. On leur demandait, comme dit Épictète, des instructions pour se guider dans des affaires d'intérêt pratique, comme on demande à un cordonnier ou à un tailleur de sa marchandise, sans prendre personnellement la peine de s'approprier, par le travail et l'étude, les principes de morale desquels doivent être déduites les décisions de tous les cas particuliers[2].

Généralement les philosophes, abstraction faite de leur intervention accidentelle dans d'autres cas encore, déployaient une activité pratique et, par là, exerçaient une influence immédiate sur l'éducation morale de leurs contemporains, dans trois conditions différentes : comme instituteurs et conseillers permanents de telles ou telles personnes en particulier, comme professeurs de morale dans les chaires des écoles publiques, enfin comme missionnaires et prédicateurs populaires. Ce dernier champ, sur lequel les cyniques avaient jeté leur dévolu, resta presque exclusivement abandonné à cette secte. Toutes ces formes de l'activité professionnelle des philosophes sont assez souvent mentionnées, par les philosophes eux-mêmes comme

[1] Aulu-Gelle, XIV, 2.
[2] Épictète, *Dissert.*, III, 9.

par des écrivains étrangers au mouvement philosophique, pour que l'on puisse, au moins jusqu'à un certain point, s'en faire une idée générale. Il est vrai que ce sont principalement les ombres et le mauvais côté, les défauts et les faiblesses, l'insuccès et l'insuffisance des efforts et de l'action de la philosophie dont on s'occupe, et auxquels les adversaires par principe de celle-ci aiment à s'arrêter. Mais ces critiques et ces attaques mêmes font ressortir l'importance des services que l'on se croyait en droit d'attendre de l'influence moralisante de la philosophie sur le monde contemporain, et, bien que cette tâche ne fût que très-imparfaitement remplie par la plupart des philosophes, on rencontre cependant aussi l'aveu, tacite ou formel, que les doctrines les plus pures et les meilleures y satisfaisaient au plus haut degré et ne manquaient pas de produire les plus grands effets.

Pendant que la grande majorité des hommes étaient obligés de se contenter, pour leur éducation morale, d'un enseignement philosophique d'une durée limitée, des personnes jouissant d'une plus grande aisance cherchaient, très-souvent, à s'attacher un philosophe, qu'elles prenaient dans leur maison, non-seulement pour l'éducation des enfants, mais aussi afin de s'assurer, pour toute la vie, de l'assistance permanente d'un conseiller, homme de confiance, capable de les guider et de prendre charge d'âmes. Dans les grandes maisons romaines, sous l'empire comme dans les derniers temps de la république déjà, cette position paraît avoir été souvent occupée notamment par des philosophes grecs. On a trouvé, à proximité de Bonn, un monument érigé au philosophe Q. Égrilius Évarète, « ami de Salvius Julianus », c'est-à-dire probablement de celui qui fut consul en l'an 175, par sa femme. Le consu-

laire ne pouvait, d'après cela, se passer de cette société, même en province[1]. Ces philosophes domestiques, comme les philosophes en général, figurent particulièrement dans le rôle de compagnons et de consolateurs préparant à la mort. Quand Jules Canus, condamné à mort par Caligula, s'achemina vers la colline où, suivant l'expression de Sénèque[2], « on sacrifiait journellement à notre César », il était accompagné de « son philosophe », avec lequel il s'entretint de ses pensées du moment et de l'état de son âme. Rubellius Plaute, qui attendit les meurtriers envoyés à sa recherche par Néron, sans même faire une tentative de fuite, avait été, disait-on[3], confirmé par les philosophes Musonius Rufus et Céranus dans sa résolution de préférer la mort à une vie incertaine et pleine d'angoisses. Le messager qui apporta à Thrasée l'arrêt de mort attendu par celui-ci, le trouva plongé dans une conversation avec le cynique Démétrius : ils discouraient, d'après ce qui semblait du moins résulter de leurs mines sérieuses et de quelques-unes de leurs paroles prononcées assez haut, de la nature de l'âme, ainsi que de la séparation de l'esprit d'avec le corps[4]. Cette position, que des philosophes grecs s'engageaient à prendre, pour une certaine durée, dans les grandes maisons romaines, ne pouvait se maintenir à une hauteur conforme à la dignité de la philosophie qu'autant que, des deux parts, on s'accordait à l'envisager dans le sens le plus noble. Or, les philosophes, dans cette condition, n'étaient que trop souvent même pas en état de s'assurer, à la longue, la possession de

[1] Orelli, 5600.
[2] *De tranq. an.*, c. XIV.
[3] Tacite, *Annales*, XIV, 59.
[4] *Ibidem*, XVI, 34.

l'estime de ceux auxquels leur premier devoir était de donner le bon exemple. D'autre part, les Romains de l'aristocratie n'étaient que rarement non plus, sans doute, hommes à oublier tout-à fait que ces « professeurs de sagesse » n'étaient au fond que des clients ou des employés salariés de leur maison [1]. Lucien a largement et crûment représenté, à sa manière, le revers de la médaille de cette dernière condition, dans un écrit spécial [2], pour servir d'avertissement à un philosophe du nom de Timoclès, qui avait le désir d'entrer dans une maison aristocratique.

Ces ombres devaient surtout frapper désagréablement et blesser souvent les yeux au temps où, l'exemple de Marc-Aurèle ayant mis la philosophie à la mode, beaucoup de gens dépourvus du sens qu'il faut pour la comprendre et l'estimer, mais ne s'en croyant pas moins obligés de s'extasier dans les régions sublimes de l'idéalisme de Platon, voulurent avoir à tout prix, dans leur entourage, un philosophe grec, que l'on pût reconnaître de loin déjà pour tel, à son extérieur vénérable, à sa longue barbe et à l'air digne avec lequel il portait son manteau [3]. La perspective d'occuper dans une grande et riche maison une position influente et honorée, semblait à beaucoup d'aspirants assez attrayante pour qu'ils ne reculassent pas devant la nécessité de s'exposer au désagrément des sollicitations et même d'un examen, dans lequel on les astreignait à donner des preuves de leur science et de leur savoir-faire, à subir un interrogatoire sur leur passé et, quelquefois, à se laisser mettre en balance avec des compétiteurs parfaitement

[1] Tacite, *Annales*, XVI, 32 : P. Egnatius..... cliens Sorani.
[2] *De merc. cond.*, 2 et 4.
[3] *Ibidem*, 25.

indignes, dont plus d'un ne se servait du masque de philosophe que comme d'une recommandation pour des exorcismes, la pratique de la magie et d'autres semblables[1]. Cette épreuve heureusement traversée, on passait parfois, après une invitation à un grand dîner, où le faste de la maison se déployait dans toute sa splendeur, pour éblouir comme pour intimider le novice, au contrat dont il ne s'agissait plus que d'arrêter les conditions. Le maître de la maison se déclarait prêt à tout partager avec le nouvel hôte de celle-ci, en protestant qu'il serait ridicule de ne pas considérer comme associé à la jouissance de tous les avantages qu'elle peut offrir l'homme auquel on confie le soin de ce qu'on a de plus précieux, celui de sa propre âme ou de celle de ses enfants. On fixait néanmoins le chiffre d'un traitement annuel, dont on s'appliquait à justifier l'exiguïté surprenante, en faisant valoir ce qu'il y avait d'honorable dans cette position d'un homme que l'on promettait de traiter en ami, ainsi que la perspective de nombreux cadeaux pour les jours de fête, mais surtout en faisant appel au désintéressement sublime des philosophes, dans les questions d'argent[2]. Et c'est ainsi que des philosophes, dans la maturité de l'âge, oubliant tous les éloges de la liberté de Platon, de Chrysippe et d'Aristote, se vendaient et acceptaient l'humiliation d'une basse et honteuse servitude. Tout comme la tourbe des autres serviteurs de la famille, sur lesquels ils ne tranchaient que par leur grossier manteau et leur mauvais accent en parlant latin, la cloche de la maison les appelait, chaque matin, à leur service de comparse, qui durait jusqu'à la fin de la soirée et entraînait

[1] Lucien, *De merc. cond.*, 11, 12, 40.
[2] *Ibidem*, 19.

des désagréments et des affronts de toute sorte, que l'on ne croyait pas avoir à ménager à l'esprit si endurant des Grecs [1]. Puis, quand ils étaient usés ou que l'on était las de leur compagnie, on profitait du premier prétexte venu, d'un grief improvisé, pour les mettre à la porte sans la moindre explication, par une nuit de brouillard, sans ressources et dénués de tout [2].

A la cour, la position des philosophes était encore bien plus difficile que dans les grandes maisons, et plus inconciliable avec les tendances idéales de la philosophie. Dans l'opinion de bien des gens, un philosophe était même aussi déplacé à la cour qu'au cabaret [3]. Plutarque a cherché à prouver, dans un écrit spécial, que le sage, malgré toutes les difficultés et tous les périls, ne pouvait pas, dans certaines circonstances, refuser même une position pareille, par la raison qu'il trouve l'occasion d'y faire beaucoup plus de bien que dans toute autre. Le philosophe, selon lui, prendra d'autant plus volontiers charge d'une âme dont la sphère d'activité, de sagesse et de justice embrasse le règlement du sort d'un grand nombre, qu'il pourra ainsi se rendre utile au grand nombre, par son influence sur la personne dirigeante, ainsi qu'avaient fait Anaxagore, Platon et Pythagore, comme amis et conseillers : le premier, de Périclès, le second, de Dion, et le troisième, des hommes d'État d'Italie.

Les philosophes qui se vouent à l'éducation morale de particuliers, n'affranchissent que ces personnes seules de leurs faiblesses et de leurs passions, tandis que l'homme travaillant à ennoblir le caractère d'un souverain, pousse

[1] Lucien, *De merc. cond.*, 24 et 40.
[2] *Ibidem*, 39.
[3] Sénèque, *Lettres*, 29, 5.

aux améliorations et au progrès dans l'État tout entier. Au prix de tels avantages on peut se résigner à se laisser, parfois, appeler courtisan et valet. Si même le philosophe qui s'abstient, par principe, de l'exercice d'une activité pratique, n'évite pas d'entrer en relation avec des princes d'un esprit cultivé et de noble caractère, celui qui croit devoir s'intéresser à la marche des affaires publiques leur portera plus d'intérêt encore, sans importunité bien entendu; sans les ennuyer mal à propos de sermons sophistiques, il sera toujours prêt à répondre à leur désir d'avoir son conseil et son assistance [1].

Des mentions fortuites de la présence de philosophes aux cours d'Auguste, de Néron, de Trajan, d'Adrien et de Julie Domna, ainsi que de pseudophilosophes à celle d'Héliogabale [2], il semble résulter que les professeurs de philosophie, comme d'autres savants, avaient, sinon toujours, au moins très-souvent, leur place marquée dans l'entourage des empereurs, à titre de compagnons (συμβιωταί); et ces positions aussi étaient en partie salariées. Lucien dit que, des philosophes les plus considérés de son temps, il y en avait un qui se faisait payer par l'empereur, pour lui tenir compagnie, mais que cette condition l'obligeait aussi à suivre, quoique âgé, le souverain dans tous ses voyages, comme un laquais indien ou scythe [3]. Il dépendait naturellement de la personnalité des empereurs et du ton régnant à leur cour que la position des philosophes y fût digne ou indigne de ceux-ci. Sénèque, dans son épître de consolations à Marcie, rappelle comment la

[1] Plutarque, *Cons. princip. philosoph. esse*, c. II, 12-14 et ailleurs.
[2] *Vita Elagabali*, 11.
[3] Lucien, *Parasit.*, 52.

femme d'Auguste, Julie, avec laquelle elle avait été fortement liée d'amitié, avait cherché et trouvé, après la mort de Drusus, des consolations auprès d'Arée, « du philosophe de son mari »; il nous montre ce philosophe se qualifiant, auprès de Julie, « de compagnon inséparable de votre mari, d'homme initié, non-seulement aux choses qui sont du domaine de la publicité, mais encore à tout ce qui se passe dans le secret de vos âmes [1]. » Auguste avait fait à Arée l'honneur de lui déclarer, après la prise d'Alexandrie, qu'il épargnerait cette place, parce qu'elle était sa ville natale. Néron, au contraire, s'amusait de ses philosophes, en excitant, à table, les partisans des différentes écoles à se chamailler entre eux [2].

Mais sans doute les philosophes, ceux du moins qui avaient la conscience de leur valeur, préféraient pour la plupart l'enseignement public aux plus brillantes positions, à la cour ou dans une grande famille. Le stoïcien Apollonius, appelé par Antonin le Pieux à remplir les fonctions de précepteur auprès du jeune Marc-Aurèle, se décida à émigrer de Chalcis à Rome, où un certain nombre de ses élèves le suivirent; mais il refusa de venir demeurer au palais tibérien, où était logé Marc-Aurèle : c'est, disait-il, à l'élève de venir chez le maître, et l'héritier du trône impérial se rendit effectivement à ce désir. L'ouverture d'une école publique n'offrait pas seulement la perspective d'une existence plus digne, d'une sphère d'activité plus importante, dans certains cas même grandiose, qui promettait, comme on l'a déjà dit, dans des centres tels qu'Athènes et Rome, d'attirer la fleur de la jeunesse des provinces les plus diverses et de procurer, par

[1] *Ad Marciam*, 4.
[2] Tacite, *Annales*, XIV, 16.

suite, aussi de magnifiques revenus [1]. Car tout porte à croire que la minorité seulement partageait, à cet égard, la rigidité des principes du platonicien Nigrin, qui appelait boutiques et magasins les écoles des philosophes enseignant pour de l'argent et débitant la vertu comme une marchandise [2]. Même à part cela, la conduite des philosophes qui enseignaient publiquement, leurs cours et leur méthode d'enseignement surtout, donnaient prise à mainte critique. Ce blâme, les auteurs d'écrits philosophiques du temps l'expriment si largement, avec tant d'insistance et si souvent, que l'on pourrait être tenté de se faire une idée par trop défavorable des écoles de philosophes de l'époque, si l'on perdait de vue que des hommes tels que Musonius, Plutarque, Épictète et Taurus étaient fondés en effet, d'après les grands services qu'ils rendaient eux-mêmes, à se montrer constamment aussi de la plus grande exigence pour ce qu'on attendait de leurs confrères, et qu'ils durent, en ne ménageant pas les avertissements, faire observer sans cesse, tant aux maîtres qu'aux élèves, pour les rapprocher du but véritable de la philosophie, combien les uns et les autres étaient encore éloignés de ce but. Ainsi la critique des faiblesses, des petitesses et des défauts qui faisaient tache dans l'enseignement philosophique, revient continuellement dans leurs écrits; et les inconvénients, dans ce dernier, n'étaient aussi vivement ressentis que par suite de la comparaison avec les exemples, assez nombreux en effet, d'une activité remarquable et de tendances vraiment nobles et grandioses, à cette même époque.

[1] Artémidore, *Onirocr.*, V, 83. — Voir aussi la *Vie d'Antonin le Pieux*, ch. x.

[2] Lucien, *Nigrin.*, 25.

Sans doute, bien des choses ne faisaient que tourner au préjudice des effets de l'enseignement philosophique, et cela tant par la faute des maîtres que par celle des élèves. La vanité et la soif de renommée, probablement aussi l'amour du gain, entraînaient souvent les premiers à faire plus de cas des applaudissements que de l'intérêt véritable de leurs auditeurs, et parmi ceux-ci un assez grand nombre préféraient un passe-temps agréable, exerçant la sagacité, ou une érudition secondant le désir de briller, aux études sérieuses et aux pénibles et douloureux efforts que demande l'embellissement de l'âme par la culture morale. Aussi, bien des personnes qui avaient suivi des cours de philosophie pendant des années, avec une assiduité constante, n'en rapportaient-elles pas même une teinte d'éducation philosophique, dans le vrai sens du mot. Bien des gens, dit Sénèque [1], ne venaient au cours que pour entendre le professeur, non pour apprendre, mais pour s'amuser, comme on va au théâtre : pour une grande partie des auditeurs l'école n'est qu'un lieu d'amusement. Leur but n'est pas de se défaire du vice, de se faire pour la vie un nouveau plan de conduite, mais de régaler leurs oreilles. D'autres arrivent munis de tablettes, non pour y noter la substance de la leçon, mais pour aligner des mots dont ils ne savent guère plus faire un emploi utile à autrui qu'ils ne les écoutent avec profit pour eux-mêmes. Sur certains auditeurs, les passages accentués, dans les leçons, font une impression qui se reflète dans le jeu de leurs physionomies; mais c'est là une de ces impressions qui ne restent pas; elle passe, comme l'excitation nerveuse produite par certains morceaux de musique; un petit nom-

[1] *Lettres*, 108, 6 à 8.

bre seulement retiennent la substance de leurs notes. La majorité des élèves n'étaient point, d'après cela, dans la disposition d'esprit regardée par Musonius comme absolument nécessaire pour que l'enseignement porte de bons fruits[1]. L'auditeur, qui n'est pas encore tout à fait un homme perdu, disait-il, doit frissonner pendant le discours du philosophe, ainsi qu'éprouver tour à tour, dans son âme, de la honte, du repentir, de la joie, de l'admiration; et l'expression de son visage doit changer, selon que le traitement du philosophe, touchant tantôt les parties malades, tantôt les parties saines de cette âme, affecte diversement sa personne et sa conscience. Effectivement Épictète, qui avait entendu Musonius, atteste que celui-ci avait la parole si incisive et savait si bien définir l'aspect de toutes les infirmités morales, que chacun de ses auditeurs, s'appliquant le discours du maître, se croyait personnellement désigné par lui[2]. Mais c'est là précisément, suivant Plutarque, qui se plaint aussi des mauvaises habitudes signalées, ce que trouvaient de trop la plupart de ceux qui venaient écouter le discours d'un philosophe dans la même disposition que le débit d'un tragédien ou d'un rhéteur. Tant que le professeur se tenait dans les généralités, ils le suivaient volontiers, mais quand il passait aux exhortations franches et pressantes, ils les prenaient en mal comme une indiscrétion, et il y en avait beaucoup d'assez susceptibles pour ne plus vouloir retourner à l'école après un de ces discours blessants, comme le malade qui, après une incision pratiquée par le chirurgien, se sauverait sans attendre l'apposition du bandage sur la blessure[3]. Il y avait aussi des com-

[1] Aulu-Gelle, V, 1, 3.
[2] Épictète, *Diss.*, III, 23, 29.
[3] Plutarque, *De audiendo*, 9, 12. 16.

mençants qui se laissaient rebuter par les difficultés de l'étude ou de la leçon, qui n'osaient, par timidité, demander des explications, ou qui faisaient comme si tout leur paraissait très-clair, lors même qu'ils n'avaient rien compris[1].

Beaucoup d'autres poussaient au contraire la hardiesse jusqu'à se mêler de donner au professeur des avis sur la manière d'enseigner. L'un, disait le platonicien Taurus, vient nous dire : Apprenez-moi d'abord ceci ; un autre, je veux apprendre ceci et non pas cela. L'un voudrait commencer par le *Banquet* de Platon, parce qu'il y est question des escapades nocturnes d'Alcibiade ; un autre par *Phèdre*, à cause du discours de Lysias. Il y a vraiment des gens qui tiennent à lire Platon, non pour ennoblir leur vie, mais pour apprendre à s'exprimer avec plus de finesse, non pour croître en modestie, mais pour se rendre plus agréables en société[2]. De plus, le fait qu'il y avait des professeurs tout prêts à se rendre aux désirs même les plus illégitimes de leurs élèves, appert aussi du témoignage de Taurus, constatant, avec peine, que maints d'entre eux se pressaient, même sans invitation, aux portes des jeunes gens riches, et y attendaient patiemment jusqu'à midi, pour donner le temps à leurs élèves de dormir tout leur soûl, après les libations de la nuit[3]. Épictète[4] engage ses auditeurs, pour le cas où ils entendraient des hommes tenir un langage trahissant un vague complet dans la notion des premiers principes de la morale, à se demander sérieusement : « Suis-je ou non comme ces gens? Ai-je bien la conscience de ne rien savoir, comme il convient à celui qui, effective-

[1] Plutarque, *De audiendo*, 17.
[2] Aulu-Gelle, I. 9, 8 à 10.
[3] *Ibidem*, VII, 10.
[4] *Diss.*, II, 21, 8 à 23.

ment, ne sait rien? Vais-je chez le maître, comme on se rend auprès d'un oracle, prêt à une obéissance absolue? ou bien ne vais-je à l'école, stupidement, que pour apprendre à connaître les accessoires et les dehors de la philosophie, à comprendre des livres dont je ne saisissais pas le sens auparavant et à l'expliquer ensuite moi-même à d'autres, dans l'occasion? Les auditeurs, poursuit-il, viennent bien à l'école en costume de philosophes, mais nullement avec une âme qui a trouvé le calme en s'affranchissant des émotions et des soucis du monde extérieur. Tel vient peut-être seulement d'avoir à la maison, avec un esclave, une batterie qui a mis tout le voisinage en rumeur; ou tel autre étudiant, qui n'est point de la localité, se trouve sous l'impression du désappointement de ne pas avoir reçu d'envoi d'argent de chez lui, ou pense à ce qu'on pourra bien dire de lui à la maison, où l'on doit être convaincu qu'il est en voie de faire des progrès et reviendra comme un homme d'un savoir universel. C'est ce que je voudrais bien aussi, se dit-il en lui-même, mais il faut tant travailler pour y arriver, personne ne m'envoie rien de la maison, et ici, à Nicopolis, les bains sont misérables; tout est mauvais à la maison et ici également. Puis les voilà qui disent : Personne n'a de profit de l'école. Mais aussi, qui donc y va pour sa guérison et la purification de ses idées, pour acquérir le sentiment de ce qui lui manque? Ce que vous allez chercher à l'école, vous l'y trouvez aussi. Vous voulez bavarder sur des thèses de doctrine. Or, ne vous fournissent-elles pas déjà bien assez de matières pour faire parade de votre prétendu savoir? N'êtes-vous pas homme à résoudre des syllogismes? ne savez-vous pas manier les sophismes et les paralogismes? »

Mais, si l'enseignement philosophique ne portait pas le fruit désiré, la faute n'en était pas seulement aux élèves, elle était naturellement, comme on l'a déjà dit, assez souvent aussi aux maîtres en quête d'applaudissements, de réputation et d'argent, et qui, connaissant l'effet du vernis extérieur, d'une diction brillante surtout, sur la majorité du public, négligeaient le fond pour la forme. Les cheveux gris de l'orateur, dit Plutarque[1], la modulation de sa voix, la gravité de sa mine et son aplomb, mais surtout le bruit des applaudissements, entraînent un auditoire jeune et inexpérimenté. L'expression aussi a quelque chose de décevant, quand elle vient prêter aux sujets traités le charme de la grâce et de l'ampleur, augmenté du poids d'une diction grave et bien préparée. L'éloge que fait Pline le Jeune du stoïcien Euphrate, qu'il avait en grande vénération, montre combien les avantages extérieurs de la personne et le talent oratoire d'un philosophe étaient regardés comme essentiels, même d'après le jugement des auditeurs les plus instruits. « Il parle, dit Pline de ce philosophe, avec force, dignité et goût, souvent même il atteint à l'élévation et à l'ampleur du discours platonique. Son langage est riche et plein de variété, mais surtout de cette grâce aimable qui vous séduit et vous enlève, quoi que vous fassiez. Ajoutez une haute stature, une belle figure, de longs cheveux tombant en boucles, une barbe grise aussi très-longue, choses qui toutes, bien qu'on puisse les traiter d'accidentelles et d'insignifiantes, n'en contribuent pas moins beaucoup à rehausser son air vénérable. Sa tenue est d'une rigide simplicité, mais exempte de négligence et de toute rudesse ascétique. On

[1] *De audiendo*, 7.

l'approche avec respect, mais sans crainte. Sa vie sans tache est des plus pures, son amabilité non moins remarquable; il fait la guerre aux vices, non aux hommes, et ne châtie pas ceux qui se sont égarés, mais les corrige. On suit ses exhortations avec une attention soutenue, et l'on désire encore se laisser persuader, après même que l'on est déjà pleinement convaincu. »

Pour les rhéteurs, il est tout naturel qu'ils ne devaient, pour la plupart, faire attention qu'à la forme des discours philosophiques. « Avant de louer un navire pour nous embarquer, allons encore, en passant, au cours d'Épictète, écouter ce qu'il dit: » tels sont les propos mis, par ce philosophe, dans la bouche d'un rhéteur, qui s'écrie ensuite en sortant : « Ce n'est rien que cet Épictète, cet homme qui fait des fautes de construction et se trompe sur les étymologies. » Mais vous, réplique finalement le philosophe, avouez donc aussi que vous ne venez à l'école que pour critiquer ces fautes-là[1].

Épictète, qui n'était nullement homme à nier la valeur réelle de l'éloquence, au point de vue de l'effet que doit produire un discours philosophique[2], n'aurait probablement guère songé à prendre la manie de l'abus des phrases pompeuses et la chasse aux applaudissements, dans les cours et disputations, pour sujet d'une dissertation très-développée, s'il n'y avait pas eu souvent lieu d'adresser, à juste titre, aux « philosophes de la chaire[3] » ou poseurs de son temps ce double reproche[4]. Les petites scènes de la vie,

[1] Épictète, *Diss.*, III, 9, 6.
[2] *Ibidem*, II, 23.
[3] Sénèque, *De brev. vitæ*, 10, 1 : Fabianus non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis.
[4] Épictète, *Diss.*, III, 23.

prises sur le vif, qui se trouvent encadrées dans ses exhortations, sont particulièrement propres à donner une image claire de la suffisance et de la vanité de cette classe de professeurs, ainsi que de toute leur manière, ne visant qu'à l'effet extérieur. Ils n'avaient qu'un désir : celui d'entendre dire autour d'eux, partout où ils se montraient : O le grand philosophe ! et ils se tenaient en marchant comme s'ils avaient avalé un piquet[1]. Si l'auditoire était clair-semé et n'applaudissait pas, le professeur s'en allait d'un air triste ; les applaudissements donnaient-ils au contraire, il faisait sa petite tournée et demandait à chacun : — Comment m'avez-vous trouvé? — Admirable, seigneur, aussi vrai que je me porte bien ! — Comment ai-je dit tel passage ? — Lequel ? — Celui où j'ai parlé de Pan et des nymphes. — Dans la perfection. — Pourquoi, continue Épictète, dans son discours satirique contre ces rhéteurs jouant au philosophe, avez-vous loué tel sénateur ? — Parce que c'est un jeune homme qui se montre plein de zèle et de talent. — Comment donc cela ? — Il m'admire. — Alors, je vous fais grâce de toute autre preuve de son zèle ! — Eh bien ! poursuit-il encore, depuis un si long temps qu'il est votre disciple, écoute vos disputations et suit vos cours, est-il devenu humble ? est-il rentré en lui-même ? est-il arrivé à sentir combien il est embourbé dans le mal ? sa suffisance l'a-t-elle quitté ? demande-t-il à s'instruire ? Vous dites, oui. Est-ce dire à apprendre comment il faut vivre ? Non, sot que vous êtes : à apprendre comment il faut parler ; car c'est bien là votre titre à son admiration ! Écoutez donc ce qu'il dit de vous : cet homme écrit réellement avec beaucoup d'art, beaucoup mieux que Dion ! — Ainsi

[1] Épictète, *Diss.*, I, 21.

vous, avec une aussi mauvaise disposition d'esprit, qui êtes si avide d'applaudissements et comptez vos auditeurs, vous avez la prétention de vous rendre utile à autrui ? — Eh! n'ai-je pas eu, aujourd'hui, un auditoire beaucoup plus nombreux que jamais? — Oui, très-nombreux : il pouvait bien y avoir cinq cents personnes. — Cinq cents, c'est de moitié trop peu ; mille peut-être. Dion n'a jamais eu autant d'auditeurs. — Comment pourrait-il les avoir? On apporte un sens très-délicat à l'appréciation d'un cours ; ce qui est beau, seigneur, parvient à toucher même la pierre. — Voilà bien le discours d'un philosophe, l'état de l'âme d'un homme qui veut se rendre utile à ses semblables; voilà aussi l'homme qui a écouté une leçon ! — Socrate, en accompagnant ses disciples, leur disait-il par hasard : Venez écouter le discours que je ferai aujourd'hui dans la maison de Quadratus ? — Pourquoi ? Vous voulez me montrer avec quel art vous savez arranger les mots ? Soit, mais à quoi cela vous sert-il ? — Il faut que vous m'applaudissiez. — Comment ? — Dites oh ! et parfait ! — C'est donc pour cela que l'on fait faire des voyages aux jeunes gens, qu'on leur fait quitter père et mère, les amis, les parents, leur foyer et tout ce qu'ils possèdent, pour dire oh ! à la fin de chacune de vos belles périodes ? Socrate, Cléanthe, Zénon, agissaient-ils ainsi ? — « Mais, » se fait objecter Épictète, « n'y a-t-il pas un style particulier pour les discours monitoires ? — Certainement ! aussi bien que pour les réfutations et les leçons. Mais, qui a jamais entendu, à côté de ces trois, en nommer un quatrième, le style de parade ? De quoi s'agit-il véritablement dans un monitoire ? Des moyens de faire comprendre à une personne, ou à plusieurs, quelle est la lutte dans laquelle elles ont à se débattre, ou le tort qu'elles ont de penser à toute

autre chose qu'à ce qu'il faudrait. Or, elles veulent bien ce qui mène à la félicité, mais prennent un chemin par lequel elles ne sauraient jamais la trouver. Cependant, est-il nécessaire, pour les ramener à leur but, de faire placer mille banquettes, d'inviter des milliers d'auditeurs, de monter en chaire dans un costume élégant, ou avec le mince appareil d'un petit manteau râpé de philosophe, et de décrire la mort d'Achille? Cessez donc enfin, je vous en conjure de par les dieux, d'abuser des paroles ronflantes et des sujets à prétention ! Lequel des auditeurs de vos cours et de vos disputations a jamais été pris d'angoisses pour son salut, ou est rentré en lui-même? L'un ou l'autre a-t-il jamais dit, en partant : Le philosophe m'a profondément touché ! il faut que je change de conduite désormais ! Ne dira-t-il pas plutôt à son voisin, si vous êtes fortement applaudi : Il a très-joliment dit ce qu'il vient de conter là de Xerxès; sur quoi un troisième de dire : Non, mais parlez-moi du combat des Thermopyles ! Et voilà ce qu'on appelle une leçon de philosophie ? »

Si les philosophes, par la manière dont ils faisaient leurs cours, se rapprochaient des sophistes, les auditeurs aussi avaient une manière d'applaudir qui répondait mieux au sentiment de la bonne exécution d'un morceau capital, par un virtuose, qu'à l'hommage dû aux graves exhortations de professeurs de morale. Quand le philosophe, dit Musonius, exhorte, avertit, conseille, réprimande ou enseigne d'une manière quelconque, et que les auditeurs de leur côté se répandent, à la légère, en vains bavardages et en louanges banales, font du bruit et gesticulent, se laissent toucher par l'élégance des expressions et impressionner par la cadence rhythmique des mots, alors, sachez-le bien, l'orateur ne vaut guère plus que les audi-

teurs, ce n'est plus un philosophe qui parle, mais un musicien qui joue de sa flûte[1]. Plutarque dit, pareillement, que le bruit des applaudissements dans les écoles des philosophes, entendu du dehors, est souvent de nature à faire croire plutôt que l'on y applaudit un danseur ou un musicien virtuose[2]. Il critique aussi les expressions alors en vogue pour témoigner ce genre d'approbation. Comme si les anciennes exclamations « Très-beau ! très-sage ! très-vrai ! » ne pouvaient plus suffire, on criait maintenant : « C'est divin ! d'un inspiré ! inimitable ! » et on confirmait le cri par un serment ; on disait, pour manifester son assentiment, « bien avisé », vis-à-vis d'un philosophe, « spirituel, magnifique » même, vis-à-vis d'un vieillard. Cependant l'auditeur ne devait pas non plus, de l'avis de Plutarque, rester assis là comme un muet, dans une attitude passive, et croire qu'il n'eût qu'à se mettre à table pour festiner, pendant que d'autres s'échinaient. Il était généralement d'usage, même dans les cours dont les applaudissements étaient bannis, que les auditeurs, après s'être assis, eussent l'attention de se tenir droits à leur place, en se gardant de tout air de nonchalance et d'impertinence, qu'ils regardassent l'orateur, témoignassent un vif intérêt et adoptassent une mine sereine et bienveillante, non-seulement exempte de toute expression d'ennui, mais visiblement aussi libre de toute préoccupation de pensées étrangères à la leçon et capables d'en distraire. Non-seulement un front rembruni, un regard errant, une attitude voûtée, les jambes croisées d'une manière inconvenante, mais aussi faire signe à un autre, chuchoter avec

[1] Aulu-Gelle, V, 1.
[2] Plutarque, *De audiendo*, 15, à la fin.

lui, sourire, bâiller, l'expression du relâchement ou de l'énervement, tout cela était compris dans les airs dont on avait soigneusement à se garder[1].

Cette précision même, poussée jusqu'à la minutie, dans les préceptes par lesquels des hommes d'une valeur aussi haute et aussi généralement reconnue que celle de Plutarque, d'Épictète, etc., crurent devoir contribuer au maintien de la dignité de l'enseignement philosophique, n'est pas ce qui rend le moins sensible combien devait être profond et répandu l'intérêt que l'on prenait aux cours et aux écoles des philosophes. Pareillement, les exigences constantes des écrivains les plus considérables, quant aux résultats qu'ils attendaient de l'enseignement de ces écoles, prouvent que celles-ci, malgré toutes les faiblesses, les aberrations et l'insuccès de beaucoup de maitres, n'en étaient pas moins regardées comme les véritables foyers de l'éducation morale, ce qu'elles étaient en effet, témoin les ouvrages si nombreux des grands écrivains philosophes de cette époque.

Pendant que les directeurs d'écoles publiques, quelque extension qu'eût prise le cercle de leurs disciples et de leurs sectateurs, y limitaient cependant leur enseignement, il y avait encore une autre classe de philosophes qui, se donnant pour les vrais missionnaires de la moralisation, vouaient leurs services à l'humanité entière, les cyniques. Si la foule de ces « frères mendiants de l'antiquité », conforme au portrait qui en a été donné plus haut, était mal famée à juste titre, les personnalités vraiment nobles parmi eux, les hommes renonçant à tous les biens de la vie pour l'amour de cette haute mission, n'étaient pas moins l'objet de

[1] Plutarque, *De audiendo*, 13 à 15.

l'admiration et de la vénération générales. Aussi Dion et Épictète, les maîtres les plus estimés du deuxième siècle, inclinaient-ils au cynisme et plaçaient-ils Diogène à côté de Socrate. Épictète, notamment, se faisait la plus haute idée de la mission des vrais cyniques[1] : il n'admet pas que personne se l'arroge, sans la conscience d'y être poussé comme un élu par la volonté divine. « Il faut que le cynique s'affranchisse de toute passion, de tout désir violent. D'autres hommes peuvent se cacher derrière les murs de leurs maisons, tandis que le cynique, n'ayant point de maison et couchant à la belle étoile, n'a pour se couvrir que la pudeur. Il faut qu'il n'ait rien à cacher; autrement, où le cacherait-il et comment s'y prendrait-il? Lui, le précepteur et l'instituteur général, ne doit jamais avoir aucun sujet de crainte; autrement, comment pourrait-il faire honneur à son office de surveillant de la conduite des autres hommes? »

Mais il ne lui suffit pas d'acquérir la science et la liberté pour lui-même; il doit savoir aussi que Jupiter l'a envoyé auprès des hommes comme un messager, pour leur apprendre à distinguer le bien du mal, les avertir qu'ils s'égarent et cherchent les caractères du bien et du mal où ils ne sont pas, ou n'y prennent garde, quand ils les trouvent; puis il nous montre son cynique prêchant et disant au peuple : « Hommes que vous êtes, où vous laissez-vous entraîner? Que faites-vous, malheureux? Vous cherchez la félicité où elle n'est point. Pourquoi la cherchez-vous en dehors de vous-mêmes? Son siége n'est pas dans le corps, dans l'opulence, dans le pouvoir, dans la domination! Voyez les forts, les riches, les puissants; écoutez

[1] *Dissert.*, III, 22.

leurs plaintes et leurs soupirs, regardez Néron, Sardanapale, Agamemnon ! » — Après avoir ensuite dramatisé tout cela, notamment les transes et les tribulations continuelles du roi des rois, de la manière la plus saisissante, devant ses auditeurs, il amène également ceux-ci à demander à leur tour, comme dans une véritable capucinade : « Mais où est donc le bien, s'il n'est pas dans tout cela? Veuillez donc nous le dire, monsieur le messager et gardien ! » — « Il est, vous dis-je, où vous ne voulez pas croire qu'il se trouve, ni le chercher ! Car, si vous vouliez, vous l'auriez déjà trouvé en vous-même et n'eussiez pas convoité la propriété d'autrui comme si elle était la vôtre. C'est en vous, malheureux, qu'il faut chercher le bien ! qu'il faut le cultiver, le garder et le choyer ! Vous demandez comment il est possible de vivre heureux, sans biens et sans avoir, dans le dénûment, sans maison ni ferme, sans assistance, sans serviteur, sans patrie? Eh bien ! voyez : Dieu vous a envoyé l'homme qui vous prouvera, par l'évidence du fait, que c'est possible ! Je n'ai, moi, rien de tout ce que vous venez d'énumérer ; je couche sur la dure, n'ayant ni femme, ni enfants, ni le moindre petit château, entre ciel et terre, avec un mantelet grossier pour tout vêtement. Et pourtant me manque-t-il quelque chose? Ne suis-je pas exempt d'affliction, de crainte? Ne suis-je pas libre? Comment me voyez-vous aborder ceux que vous admirez et honorez? Comme des esclaves, n'est-ce pas? Qui ne croit pas, en m'apercevant, avoir devant lui son roi et maître? » Enfin, Épictète ne se lasse pas de répéter que le cynique doit être complétement au service de la divinité, libre de toute entrave, ainsi qu'en mesure d'assister les hommes en tout temps, qu'il ne doit être lié par aucun devoir d'un caractère privé, ni

engagé dans aucun lien, par la violation duquel il enfreindrait les commandements de la morale, ou dont la conservation l'obligerait à renoncer à son rôle d'office de « messager, gardien et héraut des dieux », comme le lien du mariage, notamment. En effet, qu'y deviendrait ce roi, dévoué au bien général, « à la garde duquel se sont confiés les peuples et auquel tant de choses incombent », qui est tenu de surveiller son prochain, les maris comme les pères, de voir qui traite bien sa femme et qui la maltraite, qui mérite une punition, qui a sa maison en bon ordre ou en désordre : comme un médecin, qui va partout tâter le pouls aux gens ! Vous, vous avez de la fièvre, vous souffrez de la tête, vous des pieds ; vous, jeûnez ; vous, prenez de la nourriture, vous, évitez de prendre un bain ; à vous, il faut une incision ; à vous, une cautérisation. Comment un homme lié par des devoirs privés trouverait-il du loisir pour tout cela ? Pour peu que vous compreniez la grandeur de la mission du vrai cynique, nous le verrons sans étonnement s'abstenir du mariage et ne pas engendrer d'enfants. Il est le père des humains ; tous les hommes sont ses fils ; toutes les femmes, ses filles ; il les entoure de sa sollicitude et les gourmande à la fois, comme un père et comme le serviteur de Jupiter, du père commun à tous.

Il y eut d'ailleurs effectivement, à cette époque, des hommes qui réalisaient, au moins approximativement, cet idéal, et nous en connaissons deux : Démétrius, qui vécut au premier siècle, à Rome, et Démonax, au deuxième, à Athènes. Le premier parvint littéralement à réaliser, dans la pratique, en s'affranchissant de tout besoin, le retour à l'état de nature, au milieu des magnificences, du luxe et des extravagances du raffinement de la

métropole du monde, de Rome, la ville dorée, et à procurer l'estime des Romains au cynisme, que Cicéron[1] réprouvait encore d'une manière absolue, comme offensant la pudeur. Le mendiant déguenillé, qui osa faire fi d'un présent de Caligula de 200,000 sesterces, se moquer des menaces de Néron et provoquer le mécontentement de Vespasien, en ayant l'air de le braver, cet homme, qui mettait dans l'expression de son mépris pour qui n'était pas de son opinion une rudesse sans ménagements, était extrêmement recherché et traité avec un profond respect par les hommes les plus considérables et les plus haut-placés de son temps. Thrasée consacra ses dernières heures à un entretien qu'il eut avec lui, sur l'immortalité de l'âme et l'autre monde, et Sénèque admirait sa force d'âme inflexible d'autant plus sincèrement que sa présence lui faisait sentir davantage combien il était faible lui-même. D'après le jugement de ce philosophe, Démétrius, comparé même aux plus grands, était encore un grand homme. Aussi Sénèque quitta-t-il la société des gens vêtus de pourpre, afin de pouvoir jouir sans cesse de la conversation de cet homme merveilleux, qu'il révérait tant. Et comment pouvait-il ne pas l'admirer? Il ne lui manquait effectivement rien. Démétrius vivait, non comme un homme qui dédaigne tout, mais comme un homme abandonnant tout à autrui. Quand on l'entendait discourant tout nu, sur sa litière de paille, sa parole impressionnait doublement; il paraissait, non-seulement un docteur, mais un martyr ou témoin de la vérité. « La nature, » dit Sénèque, « ne l'a-t-elle pas créé, dans notre temps, pour nous montrer un homme aussi peu susceptible de se laisser pervertir par

[1] *De officiis*, I, 41, 148.

nous que nous le sommes d'être corrigés par lui? C'est un homme d'une sagesse consommée, bien qu'il n'en convienne pas lui-même, et d'une inébranlable fermeté dans la mise en pratique de ses principes, ainsi que d'une éloquence capable de s'élever à la hauteur des plus grands sujets, ne visant pas aux arrangements artificiels et ne s'inquiétant pas de la recherche des mots; mais poursuivant son but avec un puissant élan, sous le souffle de l'inspiration. Je ne doute pas que la Providence ne lui ait conféré les vertus nécessaires pour mener une vie aussi morale et une telle puissance de la parole que pour ne pas laisser notre âge privé d'un homme qui lui serve d'exemple et de reproche vivant[1]. »

C'est aussi comme un exemple et un reproche pour son temps, soit en quelque sorte comme une personnification de la conscience toujours en éveil de ses concitoyens, que Démonax, qui passa la majeure partie de sa vie à Athènes et y mit volontairement un terme, presque centenaire, nous a été représenté par Lucien; et l'éloge de Lucien, qui n'aimait pas la philosophie en général et qui était l'implacable ennemi des faux cyniques, n'a rien de suspect ici. Démonax, à l'opposé de Démétrius et des philosophes de son bord, mais d'accord avec Épictète, dont il avait été l'ami, s'appliquait à mitiger les aspérités de la manière de voir des cyniques et notamment à enlever, par l'esprit et par la grâce, à ses admonitions et à ses sermons ce qu'ils pouvaient avoir de dur et de répulsif. Toute sa philosophie portait le caractère de la douceur,

[1] Zeller, III, 1, 686, etc. — Sénèque, *Benef.*, VII, 11. — Épictète, *Diss.*, I, 25, 22. — Suétone, *Vespasien*, ch. XIII. — Sénèque, *Benef.*, VII, 1, 3; *Lettres*, 62, 20, 9; *Benef.*, VII, 8; voir aussi Jonas, *De ordine librorum Senecæ*, p. 50.

de l'amabilité et de la sérénité[1]. Il regardait tous les hommes comme ses parents, aidait ses amis en toute circonstance et de tout son pouvoir, appelait l'attention des heureux de la terre sur l'instabilité des biens de la fortune et consolait les malheureux souffrant de la pauvreté, de l'exil, de l'âge ou de maladies. Il s'appliquait à réconcilier des frères séparés par leurs dissentiments, à rétablir la paix du ménage entre les maris et leurs femmes, ainsi qu'à intervenir comme médiateur dans les différends au sein des communes, et le plus souvent avec succès. C'est ainsi qu'il vécut près de cent ans, sans avoir connu ni la maladie, ni le chagrin, sans tomber à la charge de qui que ce soit ou jamais accuser personne, rendant service à ses amis, n'ayant pas un seul ennemi, généralement aimé et honoré, à Athènes comme dans toute la Grèce. Partout où on le voyait paraître, tout le monde se levait, y compris les plus hauts fonctionnaires, et faisait silence. Dans sa vieillesse il entrait, sans invitation, pour manger et dormir, dans la première maison qu'il trouvait sur son passage, et sa visite y était, pour les habitants, comme l'apparition d'un dieu ou d'un bon génie. Les marchandes de pains le poursuivaient à l'envi de leurs offres, et celle dont il en acceptait un était convaincue que cela lui porterait bonheur. Les enfants lui apportaient des fruits et l'appelaient père. Une dispute s'étant un jour élevée à Athènes, il suffit de son apparition dans l'assemblée pour rétablir le calme, et, dès qu'il vit les colères apaisées, il s'éloigna sans mot dire. Les Athéniens lui firent de magnifiques funérailles, aux frais de la ville, et

[1] Épictète, *Diss.*, III, 22, 86, etc. — Zeller, III, 1, 691 à 93. — Lucien, *Démonax*.

portèrent longtemps son deuil. On respectait, comme une chose sacrée, le banc de pierre sur lequel il avait l'habitude de se reposer, et que l'on entourait de guirlandes en son honneur. Personne ne manqua à ses obsèques, les philosophes non plus, et ce furent eux qui portèrent le cercueil.

S'il est tout naturel que la littérature de cette époque nous apprenne beaucoup plus sur les efforts des contemporains pour moraliser, par la philosophie, que sur l'effet réellement ainsi produit, on n'en aura pas moins pu reconnaître, par tout ce qui précède, que la philosophie était positivement considérée, par le monde instruit du temps, comme le moyen d'éducation suprême pour moraliser le genre humain, et l'opposition qu'elle rencontra ne fait elle-même que confirmer la généralité de l'existence de cette conviction.

Le fait que les grands et hardis efforts mentionnés jusqu'ici ne laissaient pas de produire des effets très-considérables, résulte déjà suffisamment de ce qu'un si grand nombre d'hommes, des plus distingués par la noblesse véritable de leur caractère, dans le cours de ces deux siècles, étaient, de leur propre aveu ou d'après les rapports d'autrui, redevables à la philosophie de l'éducation qui les avait rendus tels; il ne résulte pas moins de la haute vénération du monde contemporain et de la postérité pour les philosophes éminents. Dans un monde qui ne reconnaissait pas les droits de l'homme à l'esclave, l'ancien esclave Épictète n'en figura pas moins parmi les

personnalités le plus généralement vénérées, et l'on assure même que le grand autocrate du temps, l'empereur Adrien, brigua son amitié[1]. Cela n'est pas impossible : car Épictète n'avait que vingt ans en 65, année dans laquelle Musonius fut banni de Rome; il se peut donc très-bien qu'Adrien, pendant un de ses séjours en Grèce, en 122, 125 ou 129, y ait recherché la connaissance d'un homme alors âgé de soixante-dix-sept à quatre-vingt-quatre ans. Les écrivains et les professeurs les plus marquants de ces deux siècles, l'affranchi Épictète, le chevalier Musonius Rufus, le consulaire Sénèque, l'empereur Marc-Aurèle, étaient sortis des conditions sociales et des états les plus divers. L'influence de la philosophie s'étendait sur toutes les couches de la société, des plus infimes aux plus élevées. La philosophie, dit Sénèque, ne regarde pas à l'arbre généalogique; les portes de l'ordre équestre, du sénat, du service militaire restent fermées à bien des hommes, mais la science est accessible à tous : nous sommes tous assez bien nés pour y aspirer[2]. La philosophie, d'ailleurs, ne rompit pas seulement les cloisons et les barrières de séparation des états et des classes, elle a su aussi faire tomber, ou au moins affaiblir considérablement, ce qu'il y avait d'exclusif dans le sentiment national, et s'est, par le fait qu'elle réussit à triompher en partie de ce sentiment si développé et si durement affiché, dans la pratique, chez tous les peuples de l'antiquité, mais surtout chez les Romains, montrée réellement une des puissances qui ont le plus largement coopéré aux transformations et aux révolutions de la période dont nous avons

[1] *Vie d'Adrien*, ch. XVI, quoique Zeller (III, 1, 660, n. 4) mette en doute la vérité de cette assertion.

[2] Sénèque, *Lettres*, 44, 1 et 2.

à décrire ici l'état de civilisation. Notamment le cynisme et le stoïcisme sont parvenus à développer un esprit, inhérent à leurs doctrines dès le principe, qui tendait au cosmopolitisme et à une fraternité embrassant tout le genre humain, sur le terrain si propice de la domination universelle de l'empire romain, de telle façon que leurs doctrines concernant les rapports de l'individu avec l'humanité sont comme traversées d'un souffle de l'esprit chrétien, apparaissant dans le changement qui témoigne d'une rupture complète avec les vues caractéristiques des anciens sur le monde en général. On n'a cru, de divers côtés, pouvoir s'expliquer cette marche du développement de la philosophie que par une influence directe du christianisme, mais il n'est nul besoin d'admettre cette explication du phénomène signalé, pas même chez Sénèque, et l'aversion pour « les Galiléens », exprimée dans Épictète et dans Marc-Aurèle, contredit même directement l'hypothèse d'influences chrétiennes subies par ces deux philosophes[1]. Effectivement, l'examen de la question par tout esprit non prévenu conduit infailliblement à ce résultat, que le stoïcisme et le cynisme sont arrivés par eux-mêmes, en ce temps-là, à s'élever, dans la conception de la théorie morale des droits et des devoirs de l'homme, à une hauteur et à une pureté qui n'avaient pas encore été antérieurement atteintes, dans l'antiquité[2].

Le principe stoïcien de la solidarité entre tous les hommes qui, selon l'expression d'Épictète, ont tous Dieu pour

[1] Épictète, *Diss.*, IV, 7, 6. — Marc-Antonin, XI, 7. — M. Friedlænder n'admet pas, comme M. Renan dans *les Apôtres*, ch. XIII, que les passages ci-dessus ne s'appliquent qu'à des sicaires et à des fanatiques, d'autant moins que dans le second il y a expressément « *les chrétiens* ».
[2] Zeller, III, I. 267, etc., et ailleurs.

père et sont frères par conséquent, n'a été affirmé dans toute sa portée et poursuivi jusqu'à ses dernières conséquences que par les stoïciens de cette période. Ils enseignent expressément et répètent sans cesse qu'il faut aimer même ses ennemis, et non-seulement avoir de la patience et de l'indulgence pour ceux qui sont égarés, mais aussi pardonner le mal causé et y répondre par des bienfaits[1]. La mesure la plus infaillible du progrès, dans la manière de concevoir les rapports de l'individu avec le genre humain, résulte de la comparaison des idées sur l'esclavage ayant cours alors avec celles des philosophes plus anciens. Tandis que Platon ne trouvait rien à redire à ce « cancer du monde ancien » et n'eut jamais l'idée d'une abolition future ou suppression de l'esclavage, qu'Aristote se chargeait même de prouver la légitimité de la servitude, en la déclarant fondée dans la nature, voyait dans les esclaves « une propriété vivante » et regardait les barbares comme les esclaves nés des Hellènes, Sénèque accentue l'opinion que nous devons considérer les esclaves avant tout comme des hommes, des amis d'une condition inférieure et, puisqu'ils dépendent de la même puissance supérieure que nous, comme des compagnons de servitude[2]. Or, il n'y a pas à douter que ces doctrines n'aient essentiellement contribué à l'amélioration positive de la condition des esclaves. Les effets de la philosophie du temps se sont étendus bien au-delà de l'époque où elle florissait; ainsi nous avons du troisième siècle le témoi-

[1] Zeller, III, 1, 278 (Sénèque), 660 (Musonius), 675 (Épictète), 683, etc. (Marc-Aurèle).
[2] Zeller, II, 1, 571 (Platon); II, 2, 537, etc. (Aristote); III, 1, 278 à 80 (stoïciens).

gnage mémorable et nullement suspect d'Origène[1], d'après lequel, alors que Platon n'était lu que par peu de personnes, tout le monde lisait Épictète.

Une époque qui, spontanément, s'éleva à des idées morales plus hautes et plus pures que nulle des périodes antérieures de l'antiquité, qui non-seulement produisit un Musonius, un Épictète et un Marc-Aurèle, mais dans laquelle ces proclamateurs d'une morale douce et vraiment humaine furent également admirés, et leurs doctrines aussi se répandirent partout, ne peut avoir été l'époque de la plus profonde décadence des mœurs, comme on l'a souvent qualifiée. S'il n'existe, en général, un baromètre exact de la moralité pour aucune période, la mieux connue même, il va sans dire qu'il doit encore bien moins en exister pour des siècles aussi reculés, sur lesquels nous n'avons plus sous les yeux que des rapports isolés, les uns ne concernant que certaines sphères, les autres, trop chargés de couleurs ou ne s'attachant qu'à un côté des choses. Parmi ces derniers se rangent les déclamations, farcies de rhétorique, de Pline l'Ancien et de Sénèque; dans les premiers figure, d'abord, le tableau des forfaits de la maison impériale, des terribles effets d'un despotisme sans frein, de la cruelle oppression de l'aristocratie par le césarisme, tel que nous le présentent Tacite et les autres historiens du temps; puis, chez les poëtes satiriques et dans Martial, celui de la corruption, de l'obscénité et de l'immoralité dont Rome, comme toutes les grandes capitales, n'était que trop infectée.

La prétention de conclure des données fournies par ces sources à l'état général de la moralité de cet âge, serait

[1] *Contre Celse*, VI, 2.

inadmissible lors même que, parmi tant d'impressions répugnantes, hideuses et révoltantes, il ne s'en offrirait pas aussi de bienfaisantes, à maint égard, et de très-propres à élever l'âme. Or ces dernières prédominent très-largement dans ce que nous apprenons par d'autres sources, telles que les lettres de Pline le Jeune, les œuvres de Quintilien, de Plutarque, d'Aulu-Gelle. D'ailleurs, à part les déclamations de rhétorique sur le bon vieux temps qui n'est plus, on ne trouve guère, dans la littérature de l'empire, de mention de laquelle il résulte que les hommes d'alors aient cru eux-mêmes vivre à une époque de décadence générale des mœurs, mais ce qu'on trouve tend plutôt à l'affirmation du contraire. Sénèque lui-même termine un de ses tableaux les plus vifs en couleur, de l'immoralité envahissant tout, par la déclaration qu'il ne songe pas à en laisser le reproche exclusivement à la charge de son propre temps. « Nos ancêtres, » dit-il, « se sont plaints, nous nous plaignons et nos descendants se plaindront un jour de la décadence des mœurs, de ce que le mal pénètre partout, les hommes s'enfoncent de plus en plus dans le péché et leur condition empire. En réalité cependant la situation ne change pas, mais elle reste et restera la même, à quelques légères variations près, dans un sens ou dans l'autre, comme les eaux portées ou retenues à des limites plus ou moins rapprochées du rivage, par le flux et le reflux, dans le mouvement des marées. Les vices ne sont pas le propre des temps, mais le propre des hommes. Jamais aucun âge n'a été exempt de péché[1]. » Tacite aussi était convaincu que tout, du temps des ancêtres, n'était pas meilleur, que son époque aussi avait produit beaucoup de choses très-dignes d'être

[1] Sénèque, *Benef.*, I, 10; *Lettres*, 97.

recommandées à l'imitation de la postérité. Il pensait que les mœurs, comme en général toutes choses, pourraient bien tourner éternellement dans le même cercle[1]. Marc-Aurèle, enfin, dont la manière de considérer l'ensemble des choses de ce monde était principalement déterminée par la doctrine stoïcienne du mouvement circulatoire éternel, lui, qui ne voyait, dans l'histoire, qu'une répétition éternelle des mêmes choses, devait aussi regarder les mauvais penchants des hommes comme une chose constante et de tous les temps. « Qu'est-ce que la perversité ? » demande-t-il : « une chose que vous avez vue souvent, qui remplit aujourd'hui nos villes et nos maisons, et dont on trouvera pleins tous les âges, anciens, moyens et modernes, car il n'y a rien de nouveau. » Mais il était loin de sa pensée de ne voir, dans le présent, que de la perversité. Rien ne le mettait en joie comme de pouvoir arrêter son œil observateur sur les qualités de ses contemporains, et son plus grand plaisir était de contempler, réunies dans une seule image, toutes les vertus qui se manifestaient particulièrement dans le caractère de chacun[2].

[1] Tacite, *Annales*, III, 55.
[2] Marc-Antonin, *Comment.*, VII, 1 ; VI, 48.

CHAPITRE II.

Croyance à l'immortalité de l'âme.

Croyance des hommes instruits. — Négation de l'immortalité de l'âme par Pline l'Ancien. — Les Épicuriens. — Épitaphes matérialistes. — Négation de l'immortalité dans d'autres systèmes. — Foi dans l'immortalité et preuve de celle-ci. — Pythagorisme et platonisme. — Les sceptiques parmi les gens instruits. — Galien, Quintilien et Tacite. — Cicéron comme représentant des croyants parmi les Romains instruits. — Les stoïciens. Sénèque. — Les platoniciens. Plutarque. — Apulée et Pausanias. — Allusions à la vie de l'autre monde sur des sarcophages et d'autres monuments funèbres.

Croyance des gens sans instruction. — Persistance de l'idée mythologique des enfers. — La croyance au nocher des enfers. — Témoignages relatifs à l'empire des idées qui avaient cours chez le peuple. — La foi populaire altérée par le mélange d'éléments orientaux. — Conception de l'existence d'âmes matérielles. — Idée matérielle des récompenses et des châtiments de l'autre monde.

Croyance aux esprits. — On y trouve la preuve que la croyance à l'immortalité de l'âme était généralement répandue. — L'évocation des morts. — La dévotion.

Conclusion. — Différences entre la foi des païens de l'antiquité et celle des chrétiens à l'immortalité de l'âme. — La première est tournée du côté de la vie terrestre. — Désir de vivre dans la mémoire de la postérité. — La croyance à l'immortalité de l'âme n'est pas, dans l'antiquité, une consolation indispensable comme dans le christianisme, ni aussi fortement en opposition

avec l'incrédulité que dans celui-ci. — La mélancolie et la résignation sont des traits dominants de la manière dont on considérait la vie, dans l'antiquité.

Partout et dans tous les temps où la croyance à l'immortalité de l'âme n'a pas été déterminée, dans la foi, par une révélation, on a vu le doute, l'incrédulité et la négation de l'immortalité accompagner les différentes formes de cette croyance. Probablement, il y a toujours eu des hommes auxquels la vie ne paraissait supportable qu'autant qu'elle aurait une fin, et qui frissonnaient même à l'idée de sa durée éternelle. Il est très-curieux que précisément une des natures les plus énergiques que nous connaissions de la période impériale du monde romain, Pline l'Ancien, repousse, presque avec l'emportement de la passion, la croyance à l'immortalité de l'âme : lui qui jouissait pourtant des avantages d'une existence privilégiée, qui s'appliquait, avec une constance infatigable, à faire de chaque minute de sa vie un usage profitable à l'État, à l'humanité et à la science, par la recherche de la vérité, et qui trouva, dans la poursuite de ces tendances, une fin noble et digne de sa vie.

« Pour nous tous, » dit Pline, « la dernière heure remet les choses absolument dans l'état où elles se trouvaient avant la première; car il n'y a des sensations et une conscience, pour le corps et pour l'âme, pas plus après la mort qu'avant la naissance. La vanité humaine imagine une continuation de l'existence, dans l'avenir, et invente une vie mensongère après la mort, tantôt en attribuant à l'âme l'immortalité, tantôt en admettant qu'elle se transforme, en prêtant la conscience aux infernaux, en révérant les mânes et en déifiant des hommes

qui ont même cessé d'être hommes; comme si notre haleine différait en quoi que ce soit de celle de toutes les autres créatures, et comme s'il ne se trouvait pas, dans la nature, tant de choses, de plus longue durée, auxquelles personne ne s'avise pourtant de prédire l'immortalité. Quel corps aurait donc l'âme affranchie? De quelle substance? Quelle y serait la faculté de penser? Qu'est-ce qui y suppléerait à la vue, à l'ouïe, au toucher? Comment ferait-elle usage de ces dons, et, sans eux, quel bien pourrait exister pour elle? Où est le séjour et quel est le nombre de cette multitude d'âmes toutes également réduites, dans le cours de tant de siècles, à ne plus être que des ombres? Moyens de faire taire les enfants que tout cela, chimères d'un état mortel, qui tendent à reculer continuellement la fin! — Maudite insanité que cette opinion du renouvellement de la vie par la mort! Et où les créatures trouveraient-elles jamais le repos, si la conscience de l'âme persistait dans les régions supérieures, et l'ombre aux enfers? Véritablement, cette consolation que l'on prétend être si douce, cette béatitude de la foi ôte sa vertu à la mort, qui est le souverain bien de la nature, et cette perspective d'un avenir d'outre-tombe ne fait que redoubler l'agonie du mourant. Car, s'il est doux de vivre, pour qui peut-il être doux d'avoir vécu? Comme il serait plus facile et plus sûr que chacun s'en rapportât à lui-même, et s'en remît à l'autorité de l'expérience du temps antérieur à sa naissance, pour acquérir la preuve certaine de ce qui adviendra dans l'avenir[1]! »

Cette profession de foi, dans laquelle s'expriment des

[1] Pline, *Hist. nat.*, VII, 188 à 191. — Au sujet du passage omis, voyez Zeller, I, 620, 1.

aspirations au néant qui frisent les idées des bouddhistes sur la vie, est un fait isolé. Mais cette manière de concevoir l'âme, dans le sens du matérialisme, et la négation de l'immortalité qui en dérive, étaient pour le moins aussi répandues que l'épicurisme, qui avait d'ailleurs, sans doute, directement ou indirectement, déterminé l'opinion de Pline, et avec lequel le matérialisme de celui-ci se rencontre aussi dans l'idée d'une origine céleste de l'âme et de « sa parenté avec les astres[1] ». La perspective d'une fin de l'existence n'avait rien de triste pour les partisans convaincus de cette doctrine, car c'était la perspective d'un repos éternel. Il leur souriait assez de se lever ainsi tranquillement de table, comme des convives rassasiés du banquet de la vie, pour s'abandonner à un sommeil assuré contre tout trouble[2]. « Au sommeil éternel », porte l'inscription d'un monument posé au philosophe épicurien, C. Matrinius Valence, par sa femme survivante[3]. D'autres monuments funèbres encore, portant la même inscription, ou bien aussi « au repos assuré (*Securitati*) », indiquent la négation de l'immortalité[4], bien qu'elle ne se trouve pas exprimée partout en termes aussi peu équivoques que dans l'épitaphe, composée par lui-même, d'un certain Nicomède, qui paraît avoir été un chanteur nomade, débitant les poésies homériques, à Cos : « Après m'être moqué de tout ce qui est absurde, me voici plongé dans un sommeil

[1] *Hist. nat.*, II, 95. — Zeller, III, 1, 388.
[2] Lucrèce, III, 938, etc.
[3] Orelli, 1192.
[4] Somno æterno : Orelli, 4428, — Voir aussi Henzen, Index, p. 200. — Securitati sacrum : Orelli, 4849 ; J. O. M. (D. M?) et perpetuæ securitati : 4448 ; Dis securis : 4453. — Renier, *Inscriptions de l'Algérie*, 1755 : D. m. s. perpetuæ securitati ; 946, securitati perpetuæ ; 947, securitati eterne.

dont on ne me réveillera pas [1]. » Une épitaphe latine porte : « J'ai vécu, sans avoir jamais cru à rien, après la mort [2] » ; une grecque : « Il n'y a au Tartare ni barque ni Caron, ni Éaque, comme portier, ni Cerbère. Nous tous, que la mort y a descendus, ne sommes qu'ossements fragiles et cendres, rien de plus [3]. » Une autre dit du défunt qu'après avoir parcouru sa carrière, il n'est plus qu'une tombe, une pierre, une image [4]. Voici la traduction d'un distique, évidemment très-usité : « Je n'étais pas, mais j'arrivai à l'existence; je fus, mais n'existe plus; voilà la vérité. Qui parle autrement ment, car je ne serai plus rien [5]. » Souvent on ajoute que la mort n'est pas un mal, la conscience se perdant avec la cessation de la vie. Un certain L. Mécius Marcus, qui s'était fait construire, de son vivant, « une maison pour l'éternité », autrement dit un caveau de famille, pour lui et les siens, dit dans l'inscription, en se considérant comme encore vivant : « Je n'existais pas autrefois, et maintenant j'existe ; il viendra un jour où je ne serai plus, mais cela ne me fait aucun tourment [6]. » Sur une pierre tumulaire, on a mis dans la bouche de la défunte, qu'elle couvrait, les paroles suivantes : « Je n'existais pas autrefois et j'ai cessé d'exister; mais je n'en sais plus rien, cela ne me fait donc rien [7]. » « La mort, » porte

[1] Stephani, *Tit. Gr.*, V (Ind. schol. Dorpat, 1850) s. XVIII, p. 12.

[2] Marini, *Iscr. Alb.*, 117, 6.

[3] *C. I. G.*, 6298.

[4] Stephani, *Bull. hist. et phil. de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, XI, 238.

[5] *Anthol. Gr.*, XIII, 798, n° 44 ; soit aussi Welcker, *Syll. Epigr.*, n° 61, p. 93, etc. (95) ; ou Keil, *Syll. Inscr. Bœot.*, p. 189; ou Stephani, *Tit. Gr.*, V, 18, dont M. Friedlænder n'adopte pas, toutefois, l'explication.

[6] Orelli, 4811.

[7] *Ibidem*, 4809. — Voir aussi l'apostrophe au lecteur d'une épitaphe

une autre pierre, « est le dernier remède et le plus efficace[1]. » A la négation de la vie d'outre-tombe se joint, parfois, une exhortation à bien jouir d'une vie aussi passagère, comme dans ce qui suit : « Je n'étais rien, je ne suis plus rien. Vous qui vivez encore, mangez, buvez, amusez-vous, venez donc[2]. » « Vous qui lisez ceci, camarade, jouissez de la vie, car après la mort il n'y a plus d'amusement, ni de rire, ni de joie[3]. » Un monument funèbre trouvé, en 1626, sous le grand confessionnal de l'église Saint-Pierre, la statue couchée d'un buveur tenant une coupe à la main, excita, par la teneur abominable de l'inscription, un tel dégoût, qu'on se hâta d'effacer celle-ci, dont on conserva seulement une copie. Le défunt, malgré son matérialisme grossier, avait été, comme il paraît, dans sa vie privée, un homme à conduite régulière d'ailleurs. Il s'appelait Flavius Agricola, de Tibur, et s'était fait représenter dans la posture qu'il aimait à prendre, de son vivant, quand il faisait ses libations de vin. Il avait vécu trente ans en excellents termes avec sa femme, Flavie Primitive. Elle aussi, femme extrêmement honnête, chaste, laborieuse, ainsi que soigneuse de sa réputation et de sa beauté, avait été très-éprise du culte de Bacchus ou, suivant une autre version, de celui d'Isis. Après sa mort, sa fille, Aula Primitive, l'avait consolé par son amour et reçu dans sa maison. En terminant, il engage les lecteurs, en vers dont

dans Renier, *Inscr. de l'Algérie*, 717 : Non fueras : nunc es iterum : nunc desinis esse.

[1] Muratori, 1597, 3 (Marini, *Iscr. Alb.*, p. 117, 7).

[2] *C. I. L.*, II, 1434 (épitaphe d'un enfant de huit ans). — *Ibid.*, 1877 : Es bibe lude, veni. — *Ibid.*, 2262 : Tu qui stas et leges (*sic*) titulum meum, lude jocare veni.

[3] Marini, *l. c.*, 3.

on faisait probablement un fréquent usage, mais avec toute sorte de variantes[1], à jouir des plaisirs du vin et de l'amour, la terre et le feu devant fatalement consumer tout ce qui reste de nous, après la mort[2]. Tout porte à croire que, dans la sphère des gens à laquelle appartenaient, pour le niveau d'instruction, l'auteur de cette inscription et ceux de mainte autre des épitaphes mentionnées plus haut, le matérialisme le plus franc était celui qui allait le mieux aux incrédules, et l'on comprend très-bien qu'ils aimassent à manifester, comme esprits forts, la supériorité de lumières dont ils se piquaient sur la multitude des gens moins avancés, par des confessions aussi énergiquement exprimées que possible, dont ni les mœurs, ni aucun dogme, n'excluaient alors l'inscription des épitaphes. On y voyait, plutôt, une excellente occasion de résumer dans une maxime la somme des expériences de la vie. Il n'y a donc pas à s'étonner de voir se carrer, précisément là, cette variété de doctrine la plus banale de l'épicurisme, qui poussait à chercher le bonheur uniquement dans une sensualité grossière. On rencontre, en effet, aussi des allusions fréquentes à une épitaphe du roi Sardanapale conçue dans ce sens, ou variée comme il suit par exemple : « Ce que j'ai mangé et bu, je l'ai pris avec moi; ce que j'ai laissé est perdu pour moi[3]. » C'est ainsi que doivent être égale-

[1] Marini, *Iscr. Alb.*, p. 117, et Fabretti, *Inscr. dom.*, c. v, n° 387.

[2] Henzen (7410), qui n'a pas reconnu le prénom d'Aula; voir à ce sujet Marquardt, *Manuel*, V, 1, n. 13. — Cette inscription, reproduite d'après une copie qui se trouve dans le *cod. Barberin.*, est présentée autrement par Jahn (*Rapports de la Société saxonne*, 1851, p. 178, etc.).

[3] Muratori. 1677, 2. — Voir aussi l'Hercule qui se repose dans Stephani, p. 36 (288), dont M. Friedlænder déclare toutefois ne pas partager l'opinion en ce qui concerne « une croyance à des effets de ce que l'on a mangé et bu, sur la terre, dans l'autre vie ».

ment interprétées les épitaphes dans lesquelles on prise un usage modéré des bains, du vin et de l'amour comme la source des véritables jouissances de la vie, et l'on fait dire au mort qu'il a tout emporté avec lui dans la tombe, c'est-à-dire pris possession de manière à faire une partie intégrante de lui-même, en quelque sorte, de tout ce que la vie peut offrir de biens réels [1].

Le nombre des épitaphes empreintes de matérialisme n'en est pas moins exigu, comparativement à tant de milliers d'autres, dans lesquelles ne perce pas le moindre doute sur la continuation de l'existence, bien que, comme on l'a déjà dit, aucun des obstacles qui rendraient presque impossible, de nos jours, en pareille circonstance, l'expression de son incrédulité même au matérialiste le plus déterminé, ne s'y opposât alors. Le fait est qu'en tout ce qui concerne le tombeau et la mort en général, le sentiment des anciens différait, à plusieurs égards, essentiellement de celui des modernes. Aux anciens des expressions et des images folâtres, obscènes même parfois [2], ne paraissaient pas incompatibles avec le profond sérieux de la tombe. On serait, par suite, assez porté à croire que le matérialisme était très-répandu, lors même qu'il n'existerait pas de témoignages positifs de la grande propagation de l'épicurisme, particulièrement chez les gens sans instruction, et, comme on est amené à le supposer par analogie, en voyant ce qui se passe de nos jours, plus

[1] Orelli, 4816; Gruter, 910, 12; dans Stephani, p. 16, etc. — Voir aussi dans Henzen, 6042 : Cum vives, benefac : hoc tecum feres. — De Rossi, *Bull. d. I.*, 1853, p. 89 à la fin.

[2] Luxorius (*Anthol. lat.*, éd. Riese, 319), De sarcophago ubi turpia sculpta fuerant. — Voir aussi le sarcophage dans les *Monuments de l'art antique* d'O. Muller, II, t. XLIV, n° 548.

encore peut-être chez ceux dont l'éducation, arrêtée à mi-chemin, demeure incomplète[1]. Il n'y a, naturellement, aucun moyen de déterminer, pour aucune époque, le rapport entre le nombre des matérialistes et celui des personnes qui croyaient à l'immortalité de l'âme; mais, les premiers dussent-ils avoir été nombreux, assez de raisons militent en faveur de l'opinion qu'ils ne formaient toujours, même dans les derniers siècles de l'antiquité, relativement qu'une petite minorité.

Si, du reste, la négation de l'immortalité n'était que dans la philosophie matérialiste d'Épicure un principe capital et fondamental du système, il y avait pourtant encore d'autres systèmes philosophiques admettant une fin de l'âme. Il est vrai que la croyance des stoïciens à une persistance limitée, mais d'une durée indéterminée, de l'âme après la mort, avait au fond, pour la pratique de la vie, la même valeur que la croyance à l'immortalité, et y produisait les mêmes effets. Cependant Panétius, qui vécut, vers le milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ, dans le cercle des Scipions, à Rome, et plus tard à Athènes, qui y jouit d'une haute considération et qui exerça, en tout temps, une grande influence, notamment sur les Romains dont l'esprit tournait au stoïcisme, s'écarta, sur ce point comme sur d'autres encore, de la tradition de l'école. Il niait complétement la persistance de durée, comme l'avait fait aussi, parmi les philosophes péripatéticiens, auxquels il se rattacha de préférence, un disciple immédiat d'Aristote, Dicéarque, pour lequel l'âme était le résultat du mélange organique des subs-

[1] Cicéron, *Tusc.*, IV, 3, 7; *Fin.*, I, 7, 25; Zeller, III, 1, 348, n. 3; voir aussi 353, etc.

tances composant le corps, dépendante de celui-ci, dans son existence même, et répandue dans toutes les parties du corps. Aristote lui-même avait bien enseigné une persistance de durée de l'esprit pensant, mais sans caractère personnel et individuel, et positivement rejeté l'idée que les défunts, appelés les « bienheureux » par le peuple en Grèce, pussent être heureux. Parmi les péripatéticiens postérieurs, Strabon de Lampsaque, disciple de Théophraste, paraît même avoir, comme tout semble l'indiquer, répudié entièrement la croyance à l'immortalité; et, au temps des Sévère, Alexandre d'Aphrodisias, honoré du surnom de second Aristote, s'appliqua à démontrer que le premier Aristote lui-même niait déjà l'immortalité de l'âme.

Cependant, il y avait aussi une philosophie qui mettait autant d'insistance dans son affirmation que l'épicurisme dans sa négation de l'immortalité de l'âme : c'était la platonicienne, la seule qui entreprît aussi de prouver scientifiquement ce qu'elle affirmait; car, pour le pythagorisme, la doctrine de l'immortalité et de la métempsycose ou transmigration des âmes était un dogme plutôt qu'un principe philosophique. De même que la philosophie platonicienne avait, en général, un attrait irrésistible pour les esprits goûtant le surnaturel, sa psychologie en particulier était une consolation et un refuge pour tous ceux chez lesquels se joignait, au besoin de la croyance à l'immortalité, celui de gagner, par la démonstration, une base d'arguments philosophiques pour leurs convictions. Caton d'Utique lui-même, ce stoïcien accompli, comme l'appelle Cicéron, ce Caton qui devint, par sa mort, une des figures idéales du stoïcisme des temps postérieurs, lut le *Phédon* de Platon, avant de procéder au

suicide. La preuve de l'immortalité, telle que la donne Platon, ne pouvait, il est vrai, convaincre personne qui ne fût déjà convaincu d'avance, et son incohérence avait déjà été suffisamment démontrée par la critique de Straton. Mais pour la plupart des gens, comme pour Cicéron, le prestige de la gloire et du nom de Platon garantissait suffisamment la vérité de sa doctrine, et l'on aimait mieux, d'ailleurs, se tromper avec lui que reconnaître la vérité avec ses adversaires [1]. C'est ainsi que des natures animées de nobles sentiments, et dont la foi ou l'intuition, la spéculation, le besoin moral et une profonde conscience de la dignité humaine, avaient concouru à déterminer les vues, cherchèrent et trouvèrent, dans les derniers temps de l'antiquité encore, ce qu'il leur fallait principalement dans le platonisme, tandis que celles dans lesquelles prédominait une tendance mystique, inclinaient au pythagorisme, qui ressuscita également sous une forme nouvelle.

Parmi les gens instruits du monde romain, la catégorie la plus nombreuse, dans les premiers siècles de notre ère, était vraisemblablement celle des personnes qui ou n'adhéraient proprement, d'une manière absolue, à aucun système philosophique, mais se formaient leurs idées sur le monde, d'après un besoin individuel, par un éclectisme ou choix entre celles de divers systèmes, ou ne subissaient, en général, qu'indirectement ou médiocrement l'influence de la philosophie. Il est probable qu'une grande partie de celles-ci ou n'éprouvaient même pas le besoin d'arrêter fortement leur conviction au sujet de l'immortalité, ou avaient renoncé à l'espoir de s'en former une. Les résultats, diamétralement opposés, auxquels on était arrivé

[1] Cicéron, *Tusc.*, I, 17, 39; 21, 49.

par les différentes directions du mouvement de l'esprit philosophique, le fait que des propositions érigées en principes par les maîtres les plus renommés étaient, continuellement, battues en brèche par d'autres maîtres d'une autorité non moindre, devaient amener notamment les esprits sceptiques à penser que l'examen scientifique de ce sujet rentre dans la catégorie des problèmes dont la solution est au-dessus des forces de l'homme. A cette idée s'était arrêté même un Socrate, bien que sa nature le portât vers la foi à la durée persistante. Naturellement, les observateurs dont les recherches ont surtout pour objet l'analyse du corps étaient aussi ceux chez lesquels s'élevaient les doutes les plus graves sur l'immatérialité de l'âme. Le médecin Galien, bien qu'il ne fût rien moins que matérialiste et qu'il comptât parmi les adversaires déclarés d'Épicure, trouvait cependant beaucoup à redire à l'idée que Platon s'était faite de l'immatérialité de l'âme; car, objecte-t-il, comment distinguer les unes des autres des substances incorporelles; comment un être incorporel peut-il être répandu sur le corps, affecté par le corps, comme nous le voyons pour l'âme dans le cas de la démence, de l'ivresse et d'autres états semblables? Il n'ose cependant pas décider ce point, et ne veut guère non plus prendre sur lui d'affirmer ou de nier l'immortalité de l'âme [1].

Quintilien aussi range parmi les questions indécises le point de savoir si l'âme, détachée du corps, est immortelle, ou continue à durer au moins encore un certain temps [2], et Tacite n'était pas arrivé à une plus ferme

[1] Zeller, III, 1, 740.
[2] Quintilien, V, 14, 13.

conviction sur ce point, quand, après avoir atteint la maturité de l'âge d'homme, il écrivit la vie d'Agricola; car il termine cette biographie avec l'expression du vœu que le défunt puisse dormir en paix, s'il y a un refuge pour les esprits des hommes pieux, s'il est vrai, comme l'admettent les sages, que les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps. Cette dernière phrase fait allusion à la doctrine de Chrysippe, suivant laquelle les âmes des sages seules continuent à durer jusqu'à l'embrasement général du monde[1]. Cicéron lui-même, qui attachait un si grand prix à la foi dans l'immortalité de l'âme, ne crut pas, néanmoins, pouvoir se dispenser de chercher des raisons pouvant servir à l'apaisement des esprits troublés par la crainte de la mort, même pour le cas où l'âme périrait avec le corps[2].

Cependant, bien que Cicéron reconnût la légitimité du doute chez les autres, sa propre conviction était aussi fermement établie qu'il est possible en dehors des conditions d'une foi basée sur la révélation, et nous nous croyons fondés à supposer que ses arguments, en faveur de l'immortalité, étaient ceux qui constituaient l'opinion de la majorité des croyants, dans le monde des gens instruits, précisément par la raison qu'ils reposent moins sur des dogmes ou des résultats prouvés scientifiquement, que sur des instincts, des besoins et des sentiments, en partie propres à la nature humaine en général, en partie développés sous l'influence des conditions particulières de la civilisation romaine. Car Cicéron, tout en reproduisant jusque dans les détails l'argumentation de Platon s'appli-

[1] Tacite, *Agricola*, 46. — Voir aussi Zeller, III, 1, 185, 5.
[2] Zeller, III, 1, 593.

quant à prouver l'immortalité, dit expressément, comme on l'a déjà fait observer, que, pour lui, la conviction d'un homme tel que Platon est décisive, même sans arguments. Aussi dirait-on qu'il en avance la preuve moins pour sa propre satisfaction que pour celle d'autrui. Sa foi, comme celle de toutes les natures semblables à la sienne, était basée, avant tout, sur une haute idée de la grandeur et de la dignité de l'esprit humain, sur l'admiration et le respect de sa puissance et de tout ce qu'il avait produit de remarquable. Cet esprit, qui avait inventé le langage et l'écriture, associé les hommes, mesuré les orbites des corps célestes, créé toute la civilisation, arts, poésie et philosophie, ne pouvait être, d'après sa conviction, d'une nature terrestre et périssable. La force, la sagesse, l'invention, la mémoire qu'il implique, lui paraissaient d'essence divine; il ne pouvait être issu de la terre, il devait être descendu du ciel et par conséquent éternel. Cicéron se trouvait confirmé, dans cette conviction, par le consentement général des peuples, aussi complet et unanime sur ce point que sur la croyance à des divinités, puis aussi par la foi des plus grands esprits de sa propre nation et par la reconnaissance de l'immortalité qu'impliquait un culte religieux des morts, maintenu sans altération depuis tant de siècles. Il croyait trouver en outre une preuve de la durée persistante de l'âme dans la sollicitude des hommes pour ce qui peut arriver après leur mort, dans le sacrifice des meilleurs d'entre eux, se dévouant pour la postérité, dans le désir, si général et si naturel, de l'approbation de nos actes par les races futures et d'une gloire qui nous survive. Les hommes les plus éminents par le génie et par le caractère n'avaient-ils pas agi, partout et dans tous les temps, comme on ne sau-

rait agir précisément qu'avec la perspective de la durée après la mort? Or, c'est dans ce que croient les plus nobles et les meilleurs de nos semblables qu'on aura le plus de chance de trouver la science de la vérité. Cicéron donna même à sa foi dans la persistance de notre durée personnelle une expression quasi-poétique dans le *Songe de Scipion*, où il décrit la félicité dont jouissent, dans les sphères supérieures, les grands morts du passé, transportés de la prison du corps, qui les retenait ici-bas, dans la haute sphère de vérité de la vie éternelle [1].

S'il est probable, comme nous l'avons dit, que, dans le monde instruit des dernières époques de l'antiquité romaine, les opinions de la majorité sur la vie se fondaient sur un éclectisme analogue à celui de Cicéron, le stoïcisme était, parmi les systèmes philosophiques, à côté de l'épicurisme, sans doute celui qui comptait le plus d'adhérents [2]. On a déjà fait observer qu'au point de vue des conséquences pratiques, la doctrine stoïcienne d'une persistance de durée limitée équivalait presque à la foi dans l'immortalité de l'âme, attendu que, d'après cette doctrine, l'âme humaine ne devait faire retour à la substance primitive ou divinité qu'à la fin de la période cosmique à laquelle elle appartient. Les stoïciens ne différaient un peu d'avis, entre eux, que sur le point de savoir si toutes les âmes, comme le voulait Cléanthe, ou seulement celles des sages, suivant la croyance de Chrysippe, dureraient aussi longtemps. Le plus éloquent apôtre de la croyance stoïcienne à une autre vie, dans les premiers siècles de notre ère, est Sénèque, qui s'est, il est vrai,

[1] Cicéron, *Tuscul.*, I, 12, etc.; *Rep.*, VI, 9, etc.

[2] Zeller, III, 1, 184 à 189 et 633.

rapproché du platonisme beaucoup plus que les anciens de l'école stoïcienne. Il accuse aussi beaucoup plus fortement qu'eux le contraste de la différence entre le corps et l'esprit. Le corps ou, comme il l'appelle aussi dédaigneusement, la chair est, à ses yeux, une chose de si peu de valeur que nous ne saurions trop nous garder d'en faire cas; puisqu'il n'est qu'une simple enveloppe de l'âme, une demeure dans laquelle elle n'est venue s'installer que pour peu de temps et ne se trouvera jamais véritablement à son aise, voire même une charge qui pèse à l'âme, une entrave qu'il lui tarde de voir tomber, une prison dont elle doit désirer de sortir le plus tôt possible. C'est avec la chair qu'elle a à lutter, c'est par le corps qu'elle est exposée à des attaques et à des souffrances; en elle-même elle est pure et invulnérable, aussi supérieure au corps que la divinité à la matière. Il s'ensuit que la véritable vie de l'âme ne commence qu'avec sa sortie du corps. D'après Sénèque, les âmes des bons seraient, comme dans la doctrine catholique du purgatoire, soumises après la mort à une purification préalable, et ne s'élèveraient que purifiées dans l'éther, pour y continuer à vivre, d'après la doctrine stoïcienne, jusqu'à l'embrasement du monde. L'idée que Sénèque se faisait de la vie d'outre-tombe se rapproche beaucoup de certaines idées de l'école platonicienne, et même du christianisme. Pour lui aussi, la vie terrestre n'est qu'un prélude à une vie meilleure, le corps, qu'une hôtellerie de laquelle l'esprit retourne dans les régions supérieures, sa véritable patrie, comme on vient de le dire. Il voit venir avec joie le jour qui brisera les liens corporels, le jour de la naissance à l'éternité, comme il l'appelle, de même que les anciens chrétiens, avec lesquels il se rencontre ici jusque

dans le choix de l'expression; il dépeint la paix de l'éternité, qui nous attend dans l'autre monde, la liberté entière et la félicité de la vie céleste, le grand jour que répand la lumière de la science, après la révélation de tous les mystères de la nature; il n'oublie pas non plus la joie des âmes, ayant accompli leur stage, de se revoir et trouver de nouveau réunies, après la mort; il voit en même temps dans celle-ci le grand jour du jugement, auquel est prononcé l'arrêt sur chacun, et fait dériver la vertu morale, pour la pratique de cette vie, de la pensée constante à ce qui nous attend dans l'autre; il se console même de la perte future de l'âme, avec la pensée qu'elle ressuscitera sous une autre forme. Malgré cette concordance apparente avec le fond même de la foi chrétienne, dans l'immortalité de l'âme, il n'est rien, dans ces idées de Sénèque non plus, qui répugne à la doctrine stoïcienne et qui ne s'explique parfaitement par la marche du développement de celle-ci, à cette époque, ou ne réponde à la forme qu'elle dut prendre dans un esprit comme le sien. Bien que l'intervention d'influences chrétiennes ne puisse être exclue du domaine des choses alors possibles, à la rigueur, elle est cependant d'autant moins probable qu'une grande partie des expressions et des propos qui y ont fait penser se trouvent précisément dans un des anciens écrits de Sénèque, les *Consolations à Marcie,* bien antérieures aux premières mentions des commencements du christianisme à Rome.

Parmi les platoniciens du temps postérieur, Plutarque de Chéronée fut un des plus influents, ce qu'il dut certainement en partie à ce que son platonisme n'avait pas un caractère rigoureusement dogmatique, mais se présentait, modifié par l'éclectisme et des tendances pythagoriciennes, sous une forme toute populaire. Ce philosophe peut

donc aussi être considéré comme représentant un mouvement d'idées très-répandu dans le monde instruit de l'époque. Si fermement convaincu de l'immortalité de l'âme[1] qu'il déclare, d'après son propre sentiment, cette croyance solidaire avec la foi dans la Providence, elle paraît cependant avoir été, pour lui aussi, plutôt un article de foi imposé par l'exigence de raisons pratiques que le résultat d'un examen scientifique. Il fonde ces raisons sur la parenté de l'esprit humain avec Dieu, sur la nécessité d'une expiation future, ainsi que d'un dédommagement pour les maux de la vie terrestre, sur ce qu'il y a de consolant dans l'idée d'une existence persistante et d'un revoir après la mort; mais nulle part il n'a cherché à approfondir davantage ces divers points. De l'autre vie il se promet, avec Platon, une science de Dieu plus pure et une communion parfaite avec la divinité, sans le trouble des émotions affectant les sens. Mais tel n'est, naturellement, que le bénéfice des âmes purifiées par la vertu et par la piété: celles-ci d'hommes passent héros, et de héros démons ou génies; quelques-unes s'élèvent même jusqu'à la dignité de dieux, comme Hercule et Bacchus, tandis que d'autres reviennent tôt ou tard se loger dans des corps humains. Suivant une idée très-répandue, dont on faisait remonter l'origine à Pythagore et jusqu'à Orphée, Plutarque aussi croyait que les âmes vont, immédiatement après la mort, séjourner entre la terre et la lune, que celles des méchants y trouvent leur châtiment, tandis que celles des justes s'élèvent jusqu'à la lune même, pour y mener la vie des bienheureux en contemplation du monde, et que d'autres encore redescendent à terre. Mais, dans le cours de certaines périodes de longue

[1] Zeller, III, 2, 164, etc.

durée, il faut que toutes les âmes rentrent dans un corps, comme l'avait déjà admis Platon. Un platonisme encore plus expansif et plus fortement empreint de mysticisme que celui de Plutarque, c'est le platonisme d'Apulée[1], pour lequel la grande influence de la croyance aux démons sur l'idée que lui-même avait conçue du monde en général, est surtout très-caractéristique. Ces démons ou génies sont des êtres mitoyens, des intermédiaires entre le monde terrestre et le monde supérieur, et à cette classe d'êtres appartient aussi l'âme humaine, tant durant son séjour sur la terre qu'après sa séparation du corps, bien que les démons venant ainsi s'héberger dans un corps soient d'espèce inférieure. L'autre idée, que les âmes des bons et des justes conservent, après la mort, une action sur la terre, comme génies tutélaires, tandis que celles des méchants sont condamnées à errer sans répit comme des larves, impuissantes à effrayer les bons, mais funestes aux méchants qu'elles terrifient, se confond entièrement avec les croyances populaires des Romains.

Les idées de Pausanias se rapprochent aussi beaucoup du platonisme. Il croit, d'après ce qu'il avait pu apprendre, que l'affirmation de l'immortalité de l'âme s'était d'abord produite chez les Chaldéens et les peuples de l'Inde, qu'avaient suivis dans cette voie les Grecs et surtout Platon. A part sa croyance aux démons, on voit que lui-même ne doutait pas de cette immortalité, par un passage où il dit que le temps est passé où des hommes parvenaient à s'élever au rang des dieux, comme jadis Hercule, Amphiaraüs, ou les Dioscures; et que le courroux des dieux ne frappe plus, comme autrefois, sur-le-champ le malfai-

[1] Zeller, III, 2, 190, etc.

teur, mais attend que l'âme de celui-ci ait quitté la terre[1].

Si nous sommes indubitablement fondés à admettre que toutes les formes, ici passées en revue, de la croyance positive à l'immortalité de l'âme, comptaient, parmi les classes instruites du monde romain, dans les premiers siècles de notre ère, un grand nombre d'adhérents et de partisans, dont elles satisfaisaient les désirs, nous n'avons cependant, comme il a déjà été dit plus haut, aucun moyen de déterminer, d'aucune façon, le rapport existant entre ce nombre et celui des incrédules, pour aucune partie de cette période. Mais ce qui est incontestable, comme on voit, c'est que précisément aussi dans les cercles des personnes ayant reçu une éducation philosophique, ou du moins subi l'influence d'une éducation pareille, le doute, l'indifférence, la négation, étaient contre-balancés non-seulement par une croyance ferme, répondant à un profond besoin, mais même par de vives aspirations à une vie plus haute, et rien ne nous autorise à l'affirmation que le nombre des incrédules fût, même dans ces cercles, supérieur à celui des croyants.

Parmi les témoignages de la foi à l'immortalité et de l'espoir d'une vie supérieure de l'âme, se rangent aussi nombre d'images figurées sur des urnes et des autels dépendant de tombeaux, sur des sarcophages et d'autres monuments funèbres, dont ceux qui sont pourvus d'ornements d'une certaine valeur artistique ne devaient avoir été, le plus souvent, qu'à la portée de personnes favorisées des avantages de la fortune et, par conséquent, en général aussi d'une instruction supérieure. Il est vrai que le langage

[1] Pausanias, IV, 32, 4; VIII, 2, 2. — Pfundtner, *Idées et croyances de Pausanias*, Kœnigsberg, 1868 (en allemand).

de ces images et figures n'est pas toujours intelligible, la production artistique du temps, qui généralement s'appliquait à satisfaire aux besoins nouveaux, en fait d'art, en empruntant au stock immense des œuvres d'ancienne création encore existantes, ayant souvent aussi, dans ces cas, fait servir des figures anciennes à la représentation de sujets nouveaux. A la catégorie des œuvres d'ancienne création appartient la grande masse des scènes mythologiques, riches en figures, qui ornent les parties du devant des sarcophages. Autant que l'on peut en juger d'après le travail de ces ornements, ceux-ci datent presque tous de la période du deuxième siècle au quatrième et n'ont souvent, peut-être même généralement, pas été fournis sur commande, mais exécutés pour l'assortiment offert, dans les magasins, au choix des acheteurs, c'est-à-dire évidemment dans le sens le plus conforme aux demandes de la grande majorité de ceux-ci et aux besoins ordinaires. Si, dans, ces ornements, le rapport des mythes représentés avec la mort, l'immortalité et la vie d'outre-tombe est souvent difficile à saisir ou peu clair, et s'il se peut même qu'en effet on n'eût quelquefois pas d'autre but, en adoptant ces ornements, que de flatter l'œil et de remplir de grands espaces vides, avec des images selon le goût de tout le monde, il ne peut y avoir cependant, pour une grande partie des sujets, aucun doute sur le sens dans lequel ils ont été choisis, pour orner ces sarcophages de pierre[1]. Ici, les figures du mythe servent en quelque sorte de types poétiques, pour symboliser des idées abstraites, et règne également encore la tendance de l'art et de la poésie hellé-

[1] Voyez, pour ce qui suit, E. Petersen, *Sepolcro scoperto sulla via Latina*, *Ann. d. I.*, 1860, p. 348. etc.; 1861, p. 190, etc.

niques à transfigurer l'existence humaine, en l'élevant aux hautes régions de l'idéal. Les figures offrant directement une image de la réunion et de la séparation de l'âme et du corps, comme dans la fable de Prométhée, étaient rares. Ordinairement, le passage à une autre vie et la félicité ou la désolation de cette vie postérieure étaient symbolisés par les destinées des dieux et des héros. On aimait particulièrement choisir, pour l'ornement des sarcophages, l'enlèvement de Proserpine, transportée dans le royaume des ombres, et son retour dans le monde de la lumière, ainsi que la mort d'Adonis, également suivie d'une résurrection. Peut-être l'enlèvement des filles de Leucippe par les Dioscures, avec la faveur qui en résulta pour elles d'être admises au bénéfice d'une vie supérieure, avait-il une signification semblable. Les histoires d'Alceste et d'Admète, de Protésilas et de Laodamie font allusion à l'espoir de revoir ceux dont on a été séparé par la mort, ainsi qu'à l'amour conjugal persistant au-delà de la tombe. Hercule, ce héros qui, à force de lutter, se délivre des infirmités de la condition mortelle et parvient même à triompher des puissances de l'enfer, apparaît, dans ses combats et dans ses travaux, comme un vrai dompteur de la mort. Achille à Scyros, qui préféra une vie courte et belle à une vie de longue durée, mais vide d'exploits, et qui, en récompense de cette option, fut transporté aux champs élysées, doit, à ce qu'il paraît, personnifier la garantie des récompenses qui attendent la vertu, tandis que les histoires d'Actéon, de Marsyas, de Clytemnestre et de la guerre des géants rappelaient peut-être les châtiments réservés au crime. Il est facile de reconnaître l'allusion aux joies des bienheureux dans la représentation, tout particulièrement affectionnée, des réunions joyeuses, des danses et des fêtes

de l'essaim qui forme le cortége de Bacchus, cette masse bigarrée et confuse de bacchantes, de ménades, de satyres, de pans et de centaures, dont l'exubérance de vie, dans les images ornant les sarcophages et les urnes, a raison de la mort elle-même, « les cendres renfermées dans ces réduits silencieux semblant encore prendre leur part des plaisirs de la vie, » suivant l'expression de Gœthe. Le dieu lui-même, par sa résurrection de la mort, garantissait aussi, d'après la doctrine d'Orphée, l'immortalité aux croyants initiés à ses mystères[1]. Ariane, élevée par lui au ciel, était regardée comme un éclatant exemple de l'âme affranchie de la condition mortelle et mise à l'abri dans un monde supérieur, et les jubilations, les transports d'allégresse du cercle bachique, formaient, on l'a déjà dit, le symbole du bonheur que l'on espérait trouver dans l'autre monde. Les troupes et chœurs de néréides et de dieux marins, se berçant sur les vagues de l'Océan, ainsi que les jeux folâtres des Amours, sembleraient aussi faire allusion à l'état des bienheureux. Des deux côtés de la voie Latine, près de Rome, ont été découverts, en 1857 et 1858, deux mausolées considérables à deux étages, se faisant face et appartenant à la seconde moitié du deuxième siècle de notre ère. La voûte de la chambre principale de l'étage inférieur de l'un, qui contenait trois sarcophages, est richement ornée de reliefs en stuc. Un médaillon, placé au milieu, montre l'âme du défunt, représentée par une figure voilée qu'un vieillard élève vers le ciel; il est entouré de 24 autres médaillons avec des bacchantes et des néréides, ainsi que d'Amours, sur de petits panneaux carrés[2].

[1] Plutarque, *Cons. ad ux.*, c. x.

[2] Jahn, dans les *Rapports de la Société saxonne*, 1869, p. 1, etc., a publié, d'après le *cod. Pighian.*, le dessin d'une peinture de plafond,

Bien que la question de savoir si, même dans la petite minorité des hommes instruits, la croyance à l'immortalité de l'âme comptait plus d'adversaires que de partisans convaincus, doive rester indécise, il n'est pas douteux que, dans les masses, une immense majorité resta, pour le fond, à toutes les époques, fermement attachée aux idées que l'on s'était faites de la vie persistante des âmes au-delà de la tombe, et cela malgré toutes les modifications que ces idées, propagées par la tradition de siècle en siècle, depuis la plus haute antiquité, avaient subies dans le cours des temps. La croyance de l'homme à la persistance de sa durée se fonde sur un des instincts et des besoins les plus impérieux et les plus universellement répandus de l'âme humaine. C'est ce que confirme l'étude de la condition de tous les peuples vivant à l'état de nature, ainsi que celle du développement de la culture des plus anciens peuples civilisés, bien qu'il n'y ait pas là non plus manque d'exceptions.

Cette croyance remonte, chez les peuples indo-germaniques notamment, bien au-delà des commencements de toute tradition. La croyance à l'immortalité de l'âme est

provenant d'un monument funèbre, des environs de Rome selon toute probabilité. Le sujet principal, une figure sur un quadrige, représentant sans doute le défunt porté au ciel, est entouré d'images accessoires, qui se rapportent à la vie d'outre-tombe et comprennent les Danaïdes, Hercule et Alceste, Apollon et Marsyas, Cupidon et Pan, devant Bacchus et Ariane. Toutes ces figures correspondent à des reliefs de sarcophages, et sont elles-mêmes entourées de figures moindres encore, parmi lesquelles il y a nombre de petits Amours.

aussi conforme aux aspirations de la nature humaine que la croyance à l'action dominante d'êtres d'un ordre supérieur; elle dérive du frissonnement que nous éprouvons à l'idée du néant, dont nous menace la destruction. Le soin de notre propre conservation se porte ici, instinctivement, au-delà du terme indiqué par la mort. L'homme, dans le réveil de sa conscience, cherche dans ce qui est au delà l'explication des énigmes de la vie, une consolation pour se dédommager des souffrances et des déceptions d'ici-bas : il arbore sur sa tombe encore le guidon de l'espérance. La réflexion, qui mène au doute et à la négation, ne saurait être que l'attribut d'une minorité. L'aspiration au néant qui remplit, depuis tant de siècles, des millions d'âmes en Asie, phénomène qui ne semble pas encore suffisamment expliqué, est, dans tous les cas, un produit de facteurs exclusivement propres à la nature, à la culture et aux autres particularités de l'état de cette partie du monde.

Dans les derniers siècles de l'antiquité gréco-romaine comme dans tous les temps, des courants matérialistes ont certes aussi, çà et là, pénétré jusque dans les masses; mais, qu'ils s'y soient jamais répandus et y aient porté un préjudice considérable à la foi positive, c'est ce que l'on ne saurait admettre, ni d'après l'analogie d'expériences semblables, dans les temps modernes, ni d'après le témoignage des épitaphes matérialistes, relativement peu nombreuses, qui se sont conservées sur les tombes de personnes des classes inférieures. Contrairement à ces inscriptions, d'autres expriment, d'ailleurs, une ferme confiance dans la durée persistante de la vie de l'âme, après la mort, et dans un revoir après la séparation qu'elle cause, comme par exemple cette épitaphe du tombeau commun

d'un couple séparé par le prédécès de la femme : « J'attends mon mari[1]. » De nombreux témoignages, qui ne peuvent être mis en doute, confirment notamment le fait que la croyance populaire, dans la généralité et jusqu'aux dernières limites des pays sur lesquels s'étendit le domaine de la civilisation gréco-latine, continuait à être déterminée par les idées, sur l'autre monde, qui avaient cours depuis les temps les plus reculés de l'antiquité grecque et romaine, mais qui, s'étant fusionnées diversement dans le cours des siècles, subirent, de plus en plus, avec la progression du temps, l'influence d'un alliage de vues orientales.

Des auteurs latins ont, il est vrai, assuré à diverses époques que personne ne croyait plus aux vieilles fables sur lesquelles reposait la notion populaire de l'enfer. Il n'est pas, dit Cicéron[2], de vieille femme ayant la tête assez faible pour s'effrayer des régions profondes du Tartare, baignées par l'Achéron, et du pâle royaume de la mort, enveloppé de ténèbres. Personne, dit Sénèque[3], n'est assez enfant pour avoir peur de Cerbère, des ténèbres de l'enfer et de ses fantômes de squelettes. Il n'y a que les tout petits enfants, ceux qui, en raison de leur bas âge, sont reçus dans les bains sans payer d'entrée, dit Juvénal[4], auxquels on puisse encore faire croire qu'il existe des mânes, un empire souterrain et un Cocyte, que

[1] Voir tome I, p. 412, note 4; en outre, *Inscriptions de l'Algérie*, 3864 (Carteua) : Mi fili, mater rogat ut me ad te recipias; puis Gruter, 376, 5 (Mommsen, *Hermès*, III, 60, 5) : Mater rogat, quam primum ducatis se ad vos.

[2] *Tusc.*, I, 21. 48.

[3] *Lettres*, 24, 18.

[4] II, 149 (Esse aliquid Manes). — Sunt aliquid Manes, dit Properce, V, 7, 1.

des grenouilles noires infestent le gouffre du Styx, et que des milliers d'ombres le franchissent dans une barque. Il est positivement vrai que les idées grecques, en ce qui concerne l'enfer, auxquelles s'appliquent principalement ces passages, étaient moins répandues en Italie et dans les pays d'Occident en général, bien que là aussi, comme l'influence de la lecture des poëtes dans toutes les écoles, ainsi que celle des théâtres et des beaux-arts, favorisait continuellement, de mille manières, la propagation de ces idées, celle-ci ait dû faire des progrès dont les auteurs que nous venons de citer n'ont, sans doute, pas assez tenu compte. Juvénal ne pouvait, sérieusement, s'aviser de nier le fait persistant de la croyance populaire aux mânes, chez les Romains, et il n'a probablement entendu désigner, comme entièrement abandonnés, que les éléments parlant aux sens de l'idée grossière que l'on s'en était faite; mais, même en cela, il se trompait grandement. De même les gens éclairés n'ont été, dans tous les temps, que trop portés à regarder les idées dominantes du milieu social dans lequel ils vivent, comme les seules raisonnablement possibles et partant comme universellement admises. Mais Juvénal surtout était moins que tout autre en position de songer à nier la croyance à l'immortalité de l'âme en général; car personne ne contestera qu'il devait en savoir au moins autant que nous, sur les différentes manières de voir des hommes instruits de son temps.

Nous sommes, d'ailleurs, en état de prouver qu'une au moins de ces fables grecques, dont se moquait Juvénal, était alors très-répandue dans le peuple, et que celui-ci continua d'y croire fermement plus tard encore, même dans les pays d'Occident. Nous voulons parler de la fable de « l'affreux nocher du gouffre boueux », comme l'ap-

pelle le même Juvénal, dans un autre vers (III, 265), de Caron, auquel le mort est obligé de présenter son obole avec la bouche, pour payer le passage. La croyance générale du peuple, dans les pays de langue grecque, à l'existence réelle du conducteur de la barque des morts, est expressément attestée par Lucien, qui dit à ce sujet : « La multitude est tellement préoccupée de cette idée que, lorsqu'un homme du peuple meurt, les siens n'ont rien de plus pressé que de lui mettre dans la bouche une obole, pour payer le passage au nocher, sans demander quelle monnaie a cours aux enfers[1], etc. » On retrouve encore aujourd'hui cet usage en Grèce[2], où Caron lui-même vit encore dans la croyance et dans les chants du peuple, quoique transformé, sous le nom de Carontas ou Caros, maussade vieillard qui tantôt fond sur sa victime comme un oiseau noir, tantôt conduit les trépassés, métamorphosé lui-même en cavalier, dans l'empire de la mort, au vol à travers les airs[3]. Combien devait être répandue et profondément enracinée une croyance qui a fait preuve d'une aussi indestructible vitalité, bien que, depuis mille cinq cents ans, toutes les conditions de durée semblent lui faire défaut! Elle s'est aussi répandue de bonne heure en Italie. On a trouvé des squelettes avec des pièces de monnaie dans la bouche, aussi bien dans les tombeaux de Préneste, de la période du milieu du quatrième siècle au milieu du deuxième avant Jésus-Christ, que dans des tombeaux romains des premiers temps de l'empire; de même, dans des tombeaux des provinces rhénanes, de l'é-

[1] Lucien, *De luctu*, 10.

[2] Wachsmuth, *La Grèce moderne dans l'ancienne*, 118, et Mendelsohn-Bartholdy, *Histoire de la Grèce*, I, 46 (en allemand).

[3] Preller, *Mythologie grecque*, I², 639.

poque moyenne ainsi que de la fin de l'empire, et en Occident aussi, cet usage s'est conservé, pour le moins jusqu'au moyen âge[1].

Or, s'il ne saurait être douteux qu'une chose qui, d'après Juvénal, n'aurait été crue que des petits enfants, l'était, par le fait, de tant de milliers d'hommes, dans tout l'empire romain, il paraît tout aussi difficile de douter de la persistance et de la propagation des autres idées du populaire sur l'enfer. Aux assurances du contraire dans Cicéron, Sénèque et Juvénal, on peut opposer l'assurance tout aussi positive de Lucien, qui reconnaît le fait. Il dit que la grande masse des gens du commun se représentaient l'autre monde absolument comme les poëtes l'avaient décrit[2]. Ils y voyaient un immense et ténébreux empire des morts, gouverné par Pluton et Proserpine, avec le Cocyte et le Pyriphlégéthon, le lac Achéruse, la porte diamantée que garde Éaque avec Cerbère, la prairie d'Asphodèle avec le fleuve Léthé, les juges des morts, qui envoient les bons aux champs élysées et livrent les méchants aux furies, pour subir de leur part toute sorte de tortures, pendant que les ombres si nombreuses de ceux qui n'étaient ni bons ni méchants, errent dans la prairie d'Asphodèle et se nourrissent d'offrandes déposées sur les tombeaux et de sacrifices offerts aux morts. Plutarque dit[3] que ceux qui avaient peur des morsures de Cerbère et du tonneau des Danaïdes, cherchaient à s'en garantir par des consécrations et des lustrations, croyant pouvoir s'assurer ainsi la faveur d'être admis à continuer de vivre, en enfer,

[1] Marquardt, *Manuel*, V, 1, n. 2262.
[2] *De luctu*, 1-10.
[3] *Non posse suaviter vivi*, 27, 4, p. 1105.

dans un endroit bien éclairé et un air pur, au milieu de folâtreries et de danses. Il pensait, il est vrai, que le nombre des gens ajoutant foi à ces « contes de nourrice » ne devait pas être très-grand; mais, naturellement, son estimation était tout aussi subjective et avait été déterminée par des impressions fortuites, tout autant que celle de Lucien, auquel le nombre des croyants paraissait être très-grand, au contraire, de sorte qu'à cet égard on peut se fier aux données de l'un tout aussi peu qu'à celles de l'autre. Cependant, il serait difficile d'admettre la supposition que les idées de la multitude, sur la vie après le décès, fussent plus épurées que ne l'étaient celles d'un homme comme Aristide, lequel semblerait pourtant aussi avoir cru que les personnes non initiées aux mystères d'Éleusis resteraient, en enfer, plongées dans la boue et les ténèbres [1]. Dans son traité *de la superstition,* Plutarque range parmi les fantasmagories de celle-ci l'image que l'on se fait des portes d'entrée profondes de l'enfer, des flammes que roule le Styx et de ses cataractes abruptes, de ténèbres remplies de spectres, où apparaissent d'épouvantables fantômes et d'où s'échappent des sons lamentables, de juges et de bourreaux, de gouffres et d'abîmes, recélant mille tortures, en un mot, toutes les idées de l'espèce [2]; et le fait qu'il regardait lui-même la superstition comme un fléau très-répandu, résulte, comme on l'a vu, de son ardeur même à la combattre.

Que beaucoup d'idées grecques, sinon la plupart, avaient passé aussi dans la foi populaire de l'Occident, c'est ce qu'il est, comme on l'a déjà dit, permis de supposer, notamment eu égard à l'influence exercée par les

[1] Aristide, *Or.*, XIX, p. 259 Jebb.
[2] *De superstit.*, 4 f., p. 167 *A*.

poëtes latins sur l'école. Depuis Ennius, les descriptions détaillées des enfers avaient formé un thème favori des poëtes épiques, et celle qu'en fit Virgile surtout n'aura pas manqué, sans doute, d'exercer une influence directe et indirecte sur les idées d'une multitude innombrable. Avec le temps, des éléments orientaux, judaïques et chrétiens vinrent aussi, par-ci par-là, se mêler à la foi populaire. Peut-être déjà Lucain et Stace ont-ils admis, dans leur description des enfers, le Belzébub de la bible, tous les deux parlant d'un chef des dieux infernaux qui, se tenant dans le plus profond des abîmes du Tartare, domine sur toutes les autres puissances de l'enfer[1]. Un caveau païen, près de Rome, qui semblerait avoir été établi par des adorateurs du Mithras de la Perse et par des initiés à ses mystères, offre un exemple authentique très-remarquable de cette alliance d'idées grecques et orientales. On y voit diverses peintures représentant, d'abord, « l'enlèvement et la descente aux enfers de Vibie », aux termes de l'inscription, opérés par Pluton, dont Mercure conduit le quadrige; puis le messager des dieux, Mercure, amène Vibie devant le tribunal du dieu de l'eufer (DISPATER) et de son épouse (ABRACVRA); Vibie est conduite par Alceste, qui figure ici comme la protectrice des épouses fidèles et un des prototypes de la palingénésie; à la droite se tieunent les divinités qui président au destin, trois figures, dont une masculine et deux féminines (FATA DIVINA). Un troisième tableau montre l'introduction de Vibie par le bon ange (BONUS ANGELUS) auprès des bienheureux, dont elle doit partager les joies. Six personnes d'âges et de

[1] Preller, *Mythologie romaine*, 466, 2. — Voir aussi Lucain, *Pharsale*, VI, 745, etc.

sexes différents participent, couchées, à un repas; au-dessus de l'une il y a le nom de Vibie; en tête du tableau: ceux qui ont passé au jugement des bons; enfin, l'on voit encore un repas auquel prennent part sept hommes, dont trois portent des bonnets phrygiens, avec la suscription : les sept prêtres pieux[1].

Il n'est même pas besoin de ce témoignage et d'autres semblables pour mettre en évidence que l'idée d'une existence plus ou moins matérielle des décédés, telle que la supposent les anciennes fables, conservées par la tradition depuis un temps immémorial, était aussi répandue dans les masses que ces fables mêmes. L'immense majorité des hommes devaient être alors, encore moins qu'aujourd'hui, susceptibles de s'approprier la faculté d'abstraction qu'il faut pour s'élever à l'idée d'une vie purement spirituelle. Dans chacune de ses tentatives de se faire une image de l'inconnu de ce genre d'existence, l'imagination, abandonnée à elle-même, était et est encore obligée, sans en avoir la conscience et malgré elle, de travailler avec des couleurs et des formes empruntées à la vie que nous connaissons, et ses images les plus délicates et les plus éthérées sont tout aussi peu incorporelles que les plus communes et les plus grossières. Il est dans la nature des choses que ces dernières seules pouvaient être comprises et retenues par la multitude. Il nous est d'autant moins possible de douter de l'assurance de Lucien que, dans la croyance d'un grand nombre, les morts se nourrissaient réellement des dons, des sacrifices et des repas qui leur étaient offerts par les survivants; d'autant moins que nombre de personnes faisaient brûler ou

[1] De Rossi, *Bull. d. Inst.*, 1853, p. 87, etc.; Henzen-Orelli, 6042.

enfouir, avec leurs restes mortels, des ustensiles, des vêtements et des bijoux, dans l'idée qu'elles pourraient en avoir besoin, ou en tirer utilement parti, dans la vie de l'autre monde[1].

Effectivement, une grande partie des objets de la vie domestique conservés dans nos musées, proviennent des tombeaux dans lesquels on joignait, à la dépouille mortelle du guerrier, ses armes, à celles de l'artisan et de l'artiste, leurs outils, comme à celle de la femme ses objets de toilette, et à celle de l'enfant ses jouets[2]. Dans Lucien, un veuf raconte qu'il a témoigné de son amour pour sa femme défunte, non-seulement du vivant, mais également à la mort de celle-ci, en faisant brûler avec son corps toutes ses parures et toute sa garde-robe; qu'elle lui apparut néanmoins le septième jour, pendant qu'il lisait le *Phédon* de Platon, pour se plaindre de l'oubli d'une de ses sandales dorées, et qu'elle désigna la place où on la trouverait, sous une armoire. On l'y trouva, en effet, et l'on se hâta de la brûler subsidiairement, selon le vœu de la défunte[3]. Les objets à joindre au corps du défunt étaient, on n'en saurait douter, souvent spécifiés dans les dispositions testamentaires. Le testament d'un Romain, qui avait ses propriétés aux environs de la ville actuelle de Langres, des premiers temps de l'empire, ordonne de brûler avec son corps tous ses ustensiles de chasse et d'oisellerie : ses lances, dagues, couteaux, filets, lacets, cabanons d'oiseaux (?), provisions de glu, tentes de chasse, etc., ainsi que ses litières et chaises à porteurs, une barque faite de joncs tressés, tout ce qui resterait

[1] Lucien, *De luctu*, 14.
[2] Marquardt, *Manuel*, V, 1, 367, etc.
[3] Lucien, *Philops.*, 27.

d'habillements, en tissus brodés et brochés de diverses couleurs, dans sa garde-robe, enfin toutes les chaises (?) de cornes d'élan[1]. Le même testament ordonne en outre la plantation, auprès du tombeau, de vergers dont l'entretien devait être confié aux soins permanents de trois jardiniers et de leurs apprentis. On aimait particulièrement à établir des jardins, des vignobles et des parcs dans le voisinage des tombes, « afin de procurer aux âmes des décédés la facilité de mieux jouir de la belle nature[2]. » Il y a lieu de croire que maintes de ces dispositions testamentaires parvenues jusqu'à nous, relatives à l'ornement et au culte des tombeaux, ont été faites dans une pensée attribuant encore aux défunts de l'intérêt pour les plaisirs et les jouissances de ce monde, très-souvent, certes, sous l'empire de la croyance à une vie matérielle persistante chez les défunts, notamment près de leurs tombes.

Sous l'empire d'idées aussi sensuelles, la manière dont on concevait les récompenses et les châtiments de l'autre monde ne pouvait, naturellement, manquer de présenter le même caractère de sensualité, tant dans les images, parlant aux yeux, de la sculpture et de la peinture que dans les tableaux des poëtes, de Virgile surtout, dont la description de l'enfer a certainement exercé, sur les idées du monde romain postérieur, une bien plus grande influence que plus tard celle de Dante, au moyen âge. Naturellement aussi les images de l'autre vie prenaient, dans l'imagination des hommes, selon l'individualité, le sentiment et l'instruction d'un chacun, un caractère plus ou moins délicat ou grossier, noble ou commun, sublime où abject.

[1] Kiessling, *Anecdota Basileensia*, I (1863).

[2] Servius, *ad Virg. Æn.*, V, 760; voir aussi Marquardt, *Manuel*, n. 2363.

Plutarque, qui méprisait comme des contes de nourrice les idées que l'on se faisait, dans le peuple, des souffrances des âmes après la mort, en a fait lui-même une peinture digne de Breughel[1]. Sa description de l'autre monde se fondait, à l'instar d'un précédent fourni par Platon, sur la déposition d'un mort rappelé à la vie, au temps de Vespasien, d'un certain Thespesius de Soles en Cilicie, dont l'âme est censée avoir gardé le souvenir des impressions reçues durant sa séparation du corps. Les peines encourues sont de trois degrés. Les plus douces sont celles des malfaiteurs qui ont déjà subi une expiation sur la terre. Mais quiconque sort d'ici-bas sans avoir été puni, ni purifié, est tourmenté jusqu'à l'extirpation de toute passion de son âme, à force de douleurs et de tortures qui surpassent les souffrances de la chair en violence et en véhémence, autant que la réalité surpasse le rêve en netteté. Les passions laissent comme trace des cicatrices et des meurtrissures qui persistent plus ou moins longtemps, selon la personne des châtiés; aussi les âmes portent-elles diverses couleurs : ainsi la couleur rouge de sang trahit la cruauté; la teinte bleuâtre, des âmes dont on a extirpé les penchants voluptueux, etc. La couleur indique aussi le terme de la purification et de la punition : quand les âmes sont purifiées et décolorées, elles prennent toutes une teinte uniforme et brillent du même éclat. Dans le lieu où sont infligés les châtiments les plus graves, les échos d'alentour retentissent des hurlements de douleur des âmes, qui y souffrent les plus horribles tortures. Le narrateur voit l'âme de son père, couverte de marques et de cicatrices, sortir d'un gouffre et étendre les mains

[1] Plutarque, *De ser. num. vind.*, c. XXII.

vers son fils, pendant que les bourreaux, chargés de le torturer, l'entraînent pour lui faire subir de nouveaux châtiments, en expiation d'un empoisonnement dont il s'était rendu coupable, mais qui n'avait pas été découvert de son vivant. Il voit des âmes, entrelacées comme un nœud de serpents, se dévorer entre elles. De plus, il y a là trois lacs, un d'or en fusion, un autre de plomb refroidi et un troisième de fer brut. Des démons, ressemblant à des forgerons, y plongent, à l'aide d'instruments, les âmes des pécheurs par avarice et cupidité, et les en retirent de même. Après avoir été chauffées au rouge jusqu'à la transparence dans le lac d'or, elles prennent la rigidité et la dureté de grêlons dans le lac de plomb, puis noircissent et sèchent dans le lac de fer, de manière à revêtir, après avoir été bien concassées et écrasées, des formes nouvelles, pour être finalement trempées encore une fois dans le lac d'or. Pendant toutes ces métamorphoses, elles sont condamnées à souffrir toute sorte de tourments sans nom. Souvent aussi, telles qui se croyaient déjà libérées du châtiment sont emmenées, pour être soumises à de nouvelles tortures, sur la plainte des âmes de leurs descendants, qui leur reprochent d'avoir eu à souffrir eux-mêmes, dans la vie, en expiation des crimes de leurs ascendants. A la fin, il voit également les âmes de ceux qui, enfermés dans les corps d'animaux, desquels ils doivent renaître, subissent de la main des agents de torture du lieu, munis d'instruments à cet effet, une transformation violente. Parmi celles-ci se trouve aussi l'âme de Néron, dont un des supplices consiste à être percé d'une multitude de clous chauffés au rouge. Son âme avait été, d'abord, condamnée à vivre dans un corps de vipère, mais, sur le commandement d'une

voix retentissante qui se fit entendre soudain, accompagnée du vif éclat d'une puissante lumière, on lui assigna pour demeure le corps d'un animal inoffensif, qui vit et chante au bord des marais et des lacs, peut-être d'une grenouille : « car les dieux ne devaient-ils pas aussi une récompense à Néron, pour avoir rendu la liberté aux Grecs, qui étaient à la fois les meilleurs de ses sujets et le peuple le plus chéri des dieux de l'empire ? »

Il est difficile de déterminer quelles sont, dans cette vision, les peines que l'on doit se représenter comme éternelles. Il est certain, toutefois, que la croyanco à des peines éternelles existait, à côté de celle à des punitions temporaires, visant à la purification[1]. La première dérivait d'ailleurs, presque nécessairement, de la croyance à une félicité éternelle, que les masses n'envisageaient, du reste, probablement aussi qu'à travers le prisme d'un sensualisme plus ou moins grossier. Il n'est pas douteux que notamment l'idée de festins continuels et d'orgies incessantes, réservés aux bienheureux dans l'autre monde, a été très-répandue dans tous les temps. Platon n'avait-il pas lui-même déjà plaisanté sur « l'éternelle ivresse », que la doctrine d'Orphée promettait aux gens vertueux, promesse que bien des gens avaient dû, certainement, prendre à la lettre ? On peut également admettre avec certitude que l'on devait rencontrer dans le monde païen, pendant les premiers siècles qui suivirent la naissance du Christ, des courants d'idées semblables à celles qui régnaient parmi les juifs et les chiliastes chrétiens, attendant, selon saint Jérôme et saint Augustin, du règne millénaire, indépendamment du bonheur de la possession de belles fem-

[1] Plutarque, *De virt. morali*, c. x.

mes, accompagné de la bénédiction d'une nombreuse postérité d'enfants, la profusion de toutes choses, mais surtout des ripailles, avec une multitude et une variété de mets et de boissons dépassant toutes les bornes de la tempérance et allant au-delà de tout ce qui est imaginable [1]. A ces idées vulgaires de la félicité dans l'autre monde, en répondaient de tout aussi vulgaires sur la possibilité de la gagner par des cérémonies religieuses, notamment par l'initiation à des mystères, regardée comme un moyen de se faire admettre en grâce, ainsi qu'il appert du témoignage de Plutarque et d'Aristide. Parmi les promesses des mystères égyptiens, si répandus dans les derniers temps de l'antiquité, figurait, par exemple, le soulagement par « l'eau fraîche », aux enfers. Dans plusieurs épitaphes grecques et latines, on implore d'Osiris, ou bien de Pluton (*Aïdoneus*), roi des enfers, cette grâce pour le défunt [2]. Cela rappelle la prière adressée, dans des épitaphes chrétiennes, non pas seulement au Christ, mais aussi à des martyrs, de pourvoir de rafraîchissements les âmes décédées [3].

Après tout ce qui a été dit, il n'est plus besoin de preuve pour établir combien était répandue, dans les derniers temps de l'antiquité aussi, la croyance à l'immor-

[1] Lobeck, *Aglaopham.*, 826, et Corrodi, *Histoire des chiliastes*, II, 492, etc. (en allem.). — Saint Jérôme, *in Iesaiam*, c. LV et LX; *in Zachariam*, c. XL. — Saint Augustin, *Civ. Dei*, XX, 7, 1.

[2] Orelli, 4766; voir aussi E. Plew, *De Sarapide* (Regim., 1868), p. 31.

[3] De Rossi, *Bull. cr.*, I, 2, etc.

talité de l'âme. Cela résulte déjà suffisamment, d'ailleurs, d'un autre fait non encore pris en considération, de la croyance, également très-répandue, aux apparitions d'esprits, c'est-à-dire aux revenants, soit à une communication intime des esprits des morts avec le monde des vivants, ou à une influence constante des premiers sur le dernier. Cette croyance, qui remonte à la plus haute antiquité chez les Romains comme chez les Grecs, ne s'est pourtant pas développée tout-à-fait de la même manière chez les deux peuples. Tandis que, notamment chez les Romains, l'idée antique, fermement établie et généralement répandue, d'après laquelle les bons génies des décédés se comportaient comme les génies tutélaires (Lares) des vivants, avait trouvé son expression dans le culte, et était continuellement alimentée et corroborée par celui-ci[1], il n'en est pas de même chez les Grecs. Ce n'est pas qu'elle n'eût également surgi dans la poésie grecque des plus anciens temps: ainsi Hésiode dit bien que les âmes des hommes de l'âge d'or, devenues après l'écoulement de cet âge de bons génies, parcourent, enveloppés de brume, toute la terre en qualité de gardiens des hommes mortels, y veillent au respect du droit et à la répression de l'injustice et dispensent la richesse; mais on voit ensuite cette idée se perdre, jusqu'à l'époque où le platonisme ultérieur la ressaisit pour la fondre avec sa démonologie[2]. La croyance aux esprits des méchants, qualifiés de larves ou lémures, tourmentés eux-mêmes et tourmentant les hommes[3] par leurs apparitions sinistres,

[1] Preller, *Mythologie romaine*, 72, etc., 486. — Marquardt, *Manuel* IV, 212.

[2] Lehrs, *Écrits pop.*, 146, etc.

[3] Nissen, *Le temple*, 148 (en allemand).

qui répondait chez les Romains, par suite d'une corrélation nécessaire, à leur croyance aux esprits des bons, fonctionnant comme des lares tutélaires, n'avait pas pris non plus, chez les Grecs, le caractère d'une foi populaire aussi générale et facile à déterminer, ni aussi fermement assise. Mais, sous d'autres rapports, il y a concordance parfaite dans la croyance aux esprits, chez les deux peuples. Chez tous les deux, elle s'attachait principalement aux esprits des hommes ayant péri de mort violente, et dont la colère implacable s'acharne à poursuivre et à perdre même des innocents[1], ainsi qu'aux esprits des morts privés de sépulture. Même si du reste, comme il est probable, la croyance aux esprits des Romains et celle des Grecs ont dû arriver, dans les siècles postérieurs, à un certain nivellement, par suite de leurs échanges d'idées, la seconde n'en manquait pas moins du ferme soutien, de la forme et de la direction bien déterminées que la première recevait d'un culte public, même abstraction faite de la vénération pour les Lares. Ce qui entretenait et fortifiait, dans la foi populaire des Romains, l'idée d'un commerce incessant entre le monde souterrain et le monde supérieur, c'était notamment l'ouverture du *mundus*, c'est-à-dire de la fosse profonde, consacrée dans chaque ville aux dieux et aux esprits du premier, dans lesquels on révérait en même temps les dieux de l'ensemencement, à trois jours différents de l'année (le 24 août, le 5 octobre et le 8 novembre), où ces troupes d'esprits « silencieux » jouissaient d'une liberté d'entrée et de sortie pleine et entière; puis la fête du 21 février en l'honneur des Mânes en général (*Feralia*)

[1] Lobeck, *Aglaopham.*, 302 k. — Preller, *Mythologie romaine*, 499.

et, dans la semaine précédente (du 13 au 20), celle des Parentales, dont l'inobservance avait eu, d'après la légende, une fois pour conséquence une grande mortalité; enfin, les pratiques par lesquelles on s'appliquait à apaiser et à réconcilier les spectres en émoi, dans les trois nuits des Lémuries, le 9, le 11 et le 13 mai[1].

Non-seulement l'intimité de la corrélation mutuelle entre la croyance à l'immortalité de l'âme et la croyance aux esprits, mais aussi la tendance de la seconde à fortifier et affermir la première se comprend sans qu'il y ait besoin d'aucune explication, tout aussi bien que la conviction portée par des apparitions dans l'âme des sceptiques et la bonne volonté de croire de ceux-ci, quand ils étaient prêts à se laisser ainsi convaincre. Un monument érigé, après une vision, par un certain T. Claude Panopte et sa femme Charmosyne, à leurs deux filles défuntes porte cette inscription : « Vous qui lisez ces lignes et doutez encore qu'il existe des mânes, portez-nous un défi, sous la foi d'un engagement pris, c'est-à-dire obligeant à payer celui qui aura été convaincu d'erreur, et vous arriverez à reconnaître ce qui en est[2]. » Même dans les cercles du monde instruit, la croyance aux esprits était souvent unie à celle de l'immortalité de l'âme. Il est vrai que, dans ce monde, non-seulement tous ceux qui étaient imbus d'opinions épicuriennes et matérialistes, ou y inclinaient, se moquaient des perambulations nocturnes des lémures, aussi bien que des songes, des miracles, des sorcières et de la magie, et prétendaient qu'il n'y avait que des femmes, des enfants et des malades en délire qui eussent jamais

[1] Preller, *Mythologie romaine*, 456, 483, 499.
[2] Henzen, 7346.

vu des spectres[1]; mais une grande partie aussi de ceux qui avaient la foi de l'immortalité se tenaient dans la réserve du doute à l'égard des apparitions d'esprits, ou refusaient d'y croire, comme par exemple Sénèque.

Cependant, il n'est nullement certain, depuis le deuxième siècle surtout, que ces divers sceptiques fussent en majorité, même dans les cercles familiarisés avec les doctrines philosophiques. La société d'Eucrate, que Lucien met en scène dans l'*Ami du mensonge*, et dans laquelle personne ne doute qu'il n'y ait des démons et des spectres, ni que les âmes des morts n'errent sur la terre et n'apparaissent à quiconque il leur prend fantaisie d'apparaître, se compose, à part un médecin, d'un péripatéticien, d'un stoïcien, d'un platonicien et d'un pythagoricien ayant une auréole de sainteté, sans compter qu'Eucrate lui-même est un homme qui a travaillé la philosophie à fond[2]. Les plus fermes à maintenir la croyance aux esprits étaient les néopythagoriciens et les platoniciens pythagorisant, qui trouvaient dans les apparitions une garantie de vérité, non-seulement pour la croyance à l'immortalité de l'âme, mais aussi pour leur démonologie. Le rhéteur philosophant Maxime de Tyr, placé entièrement au point de vue d'un platonisme inclinant déjà au néoplatonisme, et tous ses confrères ayant les mêmes principes, regardent les démons, comprenant aussi les âmes décédées, comme le lien véritable entre le monde des sens et le monde surnaturel[3].

Les âmes devenues démons, dit-il, sont, tout en con-

[1] Horace, *Épîtres*, II, 2, 208. — Plutarque, *Dion*, 2, 2.

[2] Lucien, *Philops.*, 5, 6, 29. — Au sujet du péripatéticien Antisthène, auquel se réfère Phlégon (*Mirab.*, 3), voyez Zeller, II, 2, 59.

[3] Zeller, III, 2, 182, etc.

servant un triste souvenir de leur vie passée, bienheureuses de leur vie présente. Il en résulte qu'elles s'affligent aussi du sort des âmes sœurs, restées sur la terre, et sont portées, par leurs sentiments philanthropiques, au désir de tenir compagnie à ces dernières, et de les relever quand elles glissent. Les âmes-démons tiennent même de la divinité la mission de visiter la terre, et de s'intéresser à toutes les naissances d'enfants, à toutes les destinées humaines, à toutes les pensées des hommes et à toutes leurs actions, ainsi que de venir en aide aux bons, de porter secours à ceux qui souffrent d'injustice, et d'infliger la punition à ceux qui font mal[1]. Il raconte, sans en douter le moins du monde, que les habitants d'Ilion voient souvent Hector, revêtu de ses armes étincelantes, traverser par bonds la campagne, et qu'Achille était souvent apparu aux navigateurs sur la petite île située devant les bouches du Danube, dans la mer Noire, où, héros transfiguré, il avait son sanctuaire : quelques-uns l'y avaient vu courir, sous les traits juvéniles d'un adolescent à cheveux blonds, revêtu d'une armure d'or, d'autres entendu chanter un hymne de combat, d'autres encore l'avaient à la fois vu et entendu. Achille avait même réveillé, conduit dans sa tente et régalé en personne un de ces visionnaires, qui s'était endormi dans l'île; au festin, Patrocle versait à boire, Achille jouait de la cithare, et Thétis elle-même était présente, avec un chœur de démons[2]. Apulée, pour lequel la démonologie était, comme on l'a déjà fait remarquer, un thème favori, lance, dans l'apologie où il se défend de l'imputation de magie,

[1] Maxime de Tyr, XV, 6. — Lehrs, *Écrits popul.*, 148.
[2] Maxime de Tyr, XV, 7.

contre celui qui l'avait faussement accusé de se servir, pour des fins magiques, d'une figure de squelette, l'imprécation suivante : « Que, pour ce mensonge, le dieu qui va et vient entre ce monde et l'enfer (Mercure) te fasse encourir la disgrâce des deux cercles de dieux, et rencontrer, partout où tomberont tes regards, des figures de morts et tout ce qu'il y a au monde d'ombres, de lémures, de mânes et de larves; que les apparitions nocturnes, les spectres des tombeaux et les terreurs des lieux où des cadavres ont été brûlés, fondent sur toi[1] ! » Plutarque, dans la dédicace de ses biographies de Dion et de Brutus à Sossius Sénécion, invoque, contre le scepticisme de ceux qui nient les apparitions d'esprits, l'autorité de ceux qui prédirent à ces deux hommes, si philosophes et doués d'une si grande force d'âme, leur mort, du propre aveu de ces derniers. Il rapporte aussi, d'après les assurances d'autrui, et sans paraître en douter aucunement, qu'il y avait eu et que l'on signalait encore des apparitions de spectres dans un établissement de bains, à Chéronée, où un meurtre avait été commis du temps de Lucullus[2]. La croyance aux esprits et aux démons était cependant aussi parfaitement conciliable avec des vues philosophiques autres que celles du platonisme. Le cynique Pérégrinus Protée qui, suivant le rapport de Lucien, s'était jeté dans les flammes en criant : « Génies maternels et paternels, recevez-moi en grâce ! » avait répandu qu'il était destiné à fonctionner, après sa mort, comme démon gardien de la nuit, et il ne paraissait pas douteux qu'il se trouverait assez de simples pour oser

[1] Apulée, *Apologie*, p. 504.
[2] Plutarque, *Dion*, ch. II ; *Cimon*, ch. I.

affirmer l'avoir rencontré la nuit, ou prétendre avoir été délivrés par lui de la fièvre[1]. Pline le Jeune, qui avait eu des liaisons étroites avec les stoïciens Euphrate et Artémidore, et dans les vues duquel prédominait aussi l'influence des doctrines stoïciennes, prie son ami Licinius Sura, consul en 102, de lui faire connaître son opinion sur la question de savoir s'il y a des spectres, s'ils ont une forme qui leur soit propre et la qualité d'êtres surhumains (*numen*), ou si ce ne sont là que de vains fantômes de notre imagination, auxquels notre peur seule prête une forme[2]. Il croyait lui-même aux revenants et raconte à l'appui, entre autres, une histoire de fantôme très-semblable à celle du pythagoricien Arignote, dans l'*Ami du mensonge* de Lucien. A Athènes, une grande maison était troublée chaque nuit par une apparition, qui la rendait inhabitable. Le spectre apparaissait sous la forme d'un vieillard amaigri, à longue barbe, les mains et les pieds chargés de chaînes, avec lesquelles il faisait un bruit épouvantable. Enfin un philosophe, du nom d'Athénodore, eut le courage de tenir tête au spectre, qui lui fit des signes jusqu'à ce que le philosophe prît le parti de le suivre, avec une lumière ; arrivé dans la cour, le spectre disparut soudain. Le lendemain, on fit une fouille à la place où on l'avait perdu de vue, et on trouva un squelette enchaîné, après la sépulture régulière duquel les apparitions cessèrent. Pline le Jeune, qui croyait à cette histoire de revenant, sur la foi d'autrui, dit-il, rapporte comme un fait avéré de son vivant, et sur lequel il n'y avait pas l'ombre d'un doute, une autre plus enfantine encore. De même Suétone, l'ami de Pline, raconte,

[1] Lucien, *Pérégrinus*, 27, etc., 36.
[2] Pline le Jeune, *Lettres*, VII, 27.

comme de notoriété, qu'avant l'inhumation de Caligula, les gardes des jardins Lamiens, où l'on avait porté son corps, étaient continuellement alarmés par des spectres, et que, dans la maison où ce prince avait expiré, il ne se passait pas de nuit sans des apparitions, jusqu'à ce que la maison fût consumée par un incendie [1]. L'histoire de fantôme dans laquelle Gœthe a pris le sujet de sa *Fiancée de Corinthe* se trouve parmi les *Contes merveilleux* de Phlégon de Tralles, affranchi de l'empereur Adrien sous le nom duquel doivent avoir paru aussi des écrits de cet empereur. Phlégon communique une lettre, comme il paraît adressée à lui-même, d'un rapporteur de la chose, lequel se trouvant dans une position officielle, à Corinthe, à l'époque où elle s'était passée, avait fait ouvrir le tombeau de la jeune fille qu'elle concerne. D'après son récit, elle aurait, effectivement six mois après sa mort, visité, la nuit, le jeune hôte de ses parents. A la place de son corps, on ne retrouva, comme l'assure du moins l'auteur de la lettre, témoin oculaire, que les cadeaux de cet étranger, une bague en fer et une coupe en vermeil. Il offre d'ailleurs, pour le cas où l'on rapporterait le fait à l'empereur, d'envoyer à Rome des personnes qui en connaissaient tous les détails [2]. Les écrits de Pausanias fournissent encore plus d'exemples de cette large croyance des gens instruits du deuxième siècle aux esprits [3]; mais quelque robuste que fût sa propre foi à cet égard, elle était encore, si c'est possible, surpassée par la manie de Philostrate et de Dion Cassius de voir partout des spectres. Ce dernier rapporte avec un

[1] Suétone, *Caligula*, ch. LIX.
[2] *Paradoxogr.*, éd. Westermann, p. 117, etc.
[3] Pfundner, *Opinions de Pausanias*, p. 16 (Pausanias, I, 32, 3; VIII, 10, 4; VI, 6, 3, etc.; VI, 20, 8), en allemand.

sérieux parfait, à plusieurs reprises, comment, lors de grands événements tels que, par exemple, la bataille d'Actium et la tentative de Néron d'opérer le percement de l'isthme corinthien, les morts s'étaient levés en masse de leurs tombes[1]. Il raconte qu'en l'an 220 un esprit, qui se disait lui-même Alexandre le Grand, dont il avait d'ailleurs la figure bien connue, les traits et le costume, s'en alla, avec une suite de quatre cents personnes, vêtues en bacchantes, du Danube au Bosphore, où il disparut. Nulle part les autorités n'avaient osé l'arrêter; partout, au contraire, on lui avait fourni le gîte et la nourriture, aux frais du trésor public[2].

De la mention fréquente de charmes avec conjuration d'esprits, on peut aussi conclure à ce que la croyance absolue à ceux-ci avait fait de grands progrès dans les cercles des classes supérieures et instruites. Ces conjurations conduisirent, selon toute apparence, souvent à d'horribles forfaits, le charme devant, à ce que l'on prétendait, agir le plus puissamment avec les âmes de personnes mortes de mort violente, particulièrement avant l'âge; aussi des homicides, des infanticides surtout, n'étaient-ils, notoirement, que trop souvent commis dans ce but[3]. Parmi les empereurs romains, Néron, Caracalla, Didius Julien et Héliogabale ont pratiqué ce genre de magie. De ces deux derniers, Dion rapporte expressément qu'ils faisaient immoler des enfants[4]. Caracalla, qui essaya de toutes les formes de la

[1] Dion Cassius, LI, 17; LXII, 17.
[2] *Ibidem*, LXXIX, 18.
[3] Lobeck, *Aglaopham.*, p. 221, etc.; Marquardt, *Manuel*, IV, n. 805 et 815.— Voyez particulièrement aussi Tertullien, *De anima*, c. LVI, etc.
[4] Dion Cassius, LXXIII, 16, et LXXIX, 11.

magie et de la divination, évoqua, pour se délivrer des apparitions de son père et de son frère assassiné, qui le poursuivaient continuellement, entre autres l'esprit du premier et celui de Commode, mais en vain; avec l'ombre de Septime Sévère, s'était montrée aussi, se disait-on tout bas à Rome, l'ombre de Géta[1]. Néron avait évoqué, pour la même raison, l'esprit de sa mère Agrippine[2]. Il était plus passionnément que personne adonné à la pratique de l'évocation des esprits, et, comme il ne demandait pas mieux que de faire immoler des victimes, il se peut bien qu'il ait été celui qui sacrifia le plus d'hommes à sa fureur superstitieuse. Le roi des Parthes, Tiridate, venu à Rome en l'an 66, avec une suite de mages, l'initia aux repas magiques et à tous les secrets de la magie[3], dans laquelle Néron avait dû cependant donner auparavant déjà; car Lucain, mort en 65, n'a évidemment joint l'épisode d'une évocation de morts, accompagnée de tout le luxe d'horreurs imaginable, à son poëme épique, que dans l'intention de rendre plus expressive et plus éclatante la condamnation de cette manie de l'empereur, dont il était ennemi déclaré depuis 64[4]. C'est Sextus, l'indigne fils du grand Pompée, qui, dans la *Pharsale*, veut apprendre à connaître l'avenir, par le moyen de l'évocation des morts. Dédaignant les prophéties sacrées et les moyens licites, il s'est tourné vers les mystères abominables des mages, ennemis des dieux, et les terreurs de l'enfer: l'omniscience des dieux du ciel ne suffisait pas à ce

[1] Dion Cassius, LXXVII, 15. — Hérodien, IV, 12, 3.
[2] Suétone, *Néron*, ch. XXXIV.
[3] Pline, *Hist. nat.*, XXX, 14, etc.
[4] Genthe, *De Lucani vita et scr.*, p. 22.

misérable[1] ! La sorcière Érichtho, qui se rend à son désir, est un monstre dénaturé, fondant sa prétention d'être écoutée par les dieux infernaux sur une multitude de crimes, des plus affreux et des plus monstrueux, commis par elle, et parmi lesquels l'infanticide est expressément désigné[2].

La description de la cérémonie d'évocation même ne produit nullement l'effet d'un récit purement imaginaire. Presque tous les détails peuvent y être vérifiés, point par point, d'après les analogies qu'offrent d'autres descriptions semblables. Que l'esprit ne réponde que si on l'interroge et ne parle pas d'initiative[3], c'est presque de rigueur pour le succès de l'évocation des morts, et le choix, fait par la sorcière, d'un cadavre dont les poumons sont intacts, puisque le mort aurait autrement eu de la peine à parler, ne paraît pas être non plus une invention poétique, mais a plutôt l'air de se rattacher à une doctrine d'exorcistes certainement alors très-goûtée des croyants. On comprend aussi l'allégation des exorcistes qu'il leur serait plus facile de ranimer les corps de personnes mortes depuis peu. L'évocation d'esprits depuis longtemps décédés ne devait, sans doute, bien réussir que sans témoins. Ainsi, le savant alexandrin Apion avait cité l'ombre d'Homère, pour apprendre de lui dans laquelle des sept villes qui se disputaient l'honneur de l'avoir vu naître, il était né véritablement; par malheur l'ombre ne lui permit pas

[1] *Pharsale*, VI, 420 à 434.
[2] *Ibidem*, 706 à 711; voir aussi 529, etc., et 560.
[3] *Ibidem*, 630, etc. — Voir aussi Apulée, *Métam.*, II, 40; Héliodore, *Éthiopiques*, VI, 14; Quintilien, *Déclam.*, 10; *Anthologie latine*, éd. Riese, I, 406.

de communiquer la réponse qu'elle lui avait faite[1], peut-être par la même raison que l'esprit de Protésilas, dans Philostrate : puisqu'il y aurait à craindre, après, un relâchement de ferveur dans la vénération des autres villes pour Homère[2]. D'ailleurs les magiciens se servaient également des esprits évoqués, ainsi que d'autres démons, pour tourmenter leurs ennemis d'apparitions, leur envoyer des maladies et des douleurs, leur nouer la langue, etc.[3]. Cette magie s'exerçait aussi au moyen d'adjurations inscrites sur des tables de plomb, que l'on déposait dans les tombes, et dont il s'est conservé un certain nombre[4]. C'est une forme de la pratique appelée dévotion, par laquelle on vouait des vivants aux puissances infernales; elle se fondait sur la croyance, aussi ancienne que répandue, à un empire de ces puissances sur la vie, qu'elles aspirent à attirer dans les profondeurs où elles résident elles-mêmes[5].

Les esprits des morts relevant d'elles, que l'on qualifiait, pour les apaiser en quelque sorte, de bons ou de propices (*Dei manes*), et que l'on croyait devoir se concilier par des sacrifices[6], étaient aussi invoqués dans l'ancienne formule de dévotion par laquelle le général romain vouait à la mort

[1] Lehrs, *Qu. ép.*, p. 7.

[2] Philostrate, *Héroïques*, éd. K., p. 319, 3.

[3] Lobeck, *Aglaopham.*, p. 222, etc.

[4] On trouve un recueil de ces adjurations dans Marquardt (*Manuel*, IV, 134), et un plus complet dans Wachsmuth (*Nouveau musée rhénan*, 18, 559, etc., *A* à *K*.). Pour *J.*, voyez Henzen, *Bull. d. Inst.*, 1866, p. 252. — Voyez en outre Henzen-Orelli, 7409, et Mommsen, *C. I. L.*, 819.

[5] Voir aussi *C. I. L.*, II, 2255 (a. *C.* 19) : Dei Manes ad se receperunt Abulliam.

[6] Marquardt, *Manuel*, IV, 212, et Preller, *Mythologie romaine*, 466, etc.

l'armée ennemie[1]. Dans une épitaphe posée par un mari à sa femme défunte, il l'assure de sentiments qui le portent à honorer ses restes avec la crainte que l'on éprouve devant une divinité. « Épargne, » y dit-il, « épargne, ma bien-aimée, je t'en supplie, ton mari, pour qu'il puisse continuer, pendant beaucoup d'années encore, de t'offrir des sacrifices, de t'apporter des couronnes, ainsi que de remplir la lampe sépulcrale d'une huile qui exhale des parfums[2]. »

Bien que nous ne connaissions, toutefois, le plus souvent que les côtés ténébreux et sinistres de la croyance aux esprits de cette époque, on n'en reconnaît pas moins, également ici, combien était répandue et irrésistible, par sa largeur, la tendance des contemporains à s'absorber dans la pénétration des mystères de la vie d'outre-tombe et du monde des esprits; et tout en admettant une influence attractive irrésistible de l'effroi sur l'imagination, nous sommes portés à croire que celle-ci ne se sera certainement pas fait faute de se créer aussi, pour faire pendant aux tourments et à l'inquiétude perpétuelle des maudits, une image de la paix et de la félicité pleine de délices des bienheureux de l'autre monde.

Certes, il faut le dire, la consolation que la croyance à l'immortalité de l'âme procurait aux hommes de ce temps

[1] Tite-Live, VIII, 9.
[2] Henzen, dans le *Moniteur archéologique* de Gerhard, n° 112, p. 201 (en allemand).

et à l'antiquité en général, différait beaucoup de celle que l'espoir chrétien d'une félicité éternelle offre aux fidèles. La croyance des anciens à l'immortalité ne manquait pas seulement de la certitude et de l'inébranlable fixité d'une foi basée sur la révélation, et partant aussi du point d'appui ferme que l'imagination trouve dans celle-ci pour se faire un tableau de l'autre vie; elle n'était pas non plus aussi exclusivement dirigée sur l'éternité que la foi chrétienne, mais avait peut-être autant, sinon bien plus encore, en vue le temporel. D'après la religion nationale des Romains, comme suivant la démonologie platonique, la récompense du bien, la principale du moins, ne consistait pas, pour les hommes, à être appelés, dans l'intérêt de leur propre félicité, à une existence surnaturelle, qui les dérobe à la terre, mais à conserver un intérêt dans les peines et les joies des générations postérieures, avec le pouvoir de les protéger, de leur venir en aide et de les diriger par des conseils. Cicéron ne pensait guère pouvoir s'expliquer le dévouement qui, dans tous les temps et chez tous les peuples, porte à se sacrifier les meilleurs des hommes autrement qu'en admettant, en leur faveur, le bénéfice d'une situation qui leur permît de continuer, même après leur mort, à être témoins des conséquences de leurs actes et de la gloire qui leur en revient[1]. Tout le culte des morts des Grecs et des Romains tendait à l'entretien de communications suivies entre les vivants et les morts. Les demeures des morts n'étaient pas alors des champs de repos situés à l'écart, silencieux et rarement visités, comme nos cimetières: on les établissait au contraire devant les portes des villes, des deux côtés de la grande route, où passait le courant

[1] Cicéron, *Tusc.*, I, 15, 35.

principal du commerce entre les vivants, tant pour avertir sans cesse les passants, comme dit Varron (VI, 6), de la destination finale de chacun à ce même repos, que pour la conservation et le renouvellement perpétuel du souvenir des défunts non-seulement dans la mémoire de leurs proches et descendants, mais dans celle de tous les survivants et de la postérité en général. « Titus Lollius Masculus, » porte une épitaphe romaine, « gît ici sur le bord du chemin, pour que les passants puissent dire: Salut à Titus Lollius[1]. » Assez souvent aussi, l'inscription invite les voyageurs à honorer le mort d'une pareille salutation posthume et les bénit pour cette attention, ou même elle met dans la bouche du mort une réponse à leur adresse, de sorte que le passant pouvait lire, sur la pierre tumulaire, une espèce de dialogue entre lui-même et le défunt[2]. Comme c'était une croyance très-répandue que les morts devaient toujours trouver du plaisir à ces marques d'intérêt de la part de tous les vivants indistinctement, il ne paraissait pas moins naturel que les sacrifices, offrandes et festins auprès de leurs tombes, la parure de fleurs dont brillaient les monuments funèbres « aux jours des roses et des violettes », la lumière de la lampe funèbre fraîchement remplie et le parfum de l'huile odorante qu'on y brûlait, leur fussent également agréables, ne fût-ce que comme preuves du bon souvenir que leur gardait la postérité. Ainsi toutes ces offrandes avaient lieu dans la sup-

[1] Orelli, 4737 (Aquæ Sextiæ).

[2] Ainsi, par exemple, Orelli, 4743, etc., et *Bull. d. I.*, 1864, p. 155: « Have Victor Fabiane. Di vos bene faciant amici, et vos viatores habeatis deos propitios, qui Victorem Publicum Fabianum a censibus *P. R.* non præteritis. Salvi eatis, salvi redeatis. Et vos qui me coronatis vel flores jactatis, multis annis faciatis. »

position d'un désir des défunts de continuer, en quelque sorte, à vivre avec les générations postérieures. Il rentre dans le même ordre d'idées que, sur les monuments tumulaires grecs, on s'appliquait de préférence à représenter des scènes de la vie passée du défunt, à stéréotyper pour ainsi dire la continuité de son existence. Le célèbre Gœthe, qui avait le sentiment de l'esprit des anciens, fut très-doucement impressionné à l'aspect direct de ces figures d'une simplicité touchante et faites pour nous intéresser au plus haut point. Ce qui lui plaisait surtout, c'est que les hommes représentés sur ces pierres tumulaires n'ont pas les mains jointes, ni le regard tourné vers le ciel, mais se tiennent réunis , comme ils avaient l'habitude de se rechercher quand ils s'aimaient sur la terre: « Le vent, » ajoute-t-il, « dont le souffle vient des tombes des anciens, à travers un massif de rosiers, embaume l'air. » Or, ceux-là même qui repoussaient la croyance à l'immortalité de la personne, ou n'en éprouvaient pas le besoin, ont, dans l'antiquité, attaché en tout temps du prix à durer, sous cette forme, dans la mémoire de la postérité. Épicure lui-même, dans la doctrine de félicité duquel le principe que l'existence et la conscience cessent avec la mort forme proprement la clef de voûte, ordonna dans son testament que l'on fêtât l'anniversaire du jour de sa naissance et le 20 de chaque mois, en mémoire de sa personne ainsi que de celle de son ami Métrodore: ce que ses sectateurs ne manquaient pas de faire effectivement, des siècles encore après sa mort[1].

Mais, lors même que la croyance à l'immortalité de l'âme s'attachait, chez les anciens, à la persistance de la personnalité dans une vie supérieure, plus pure et partant

[1] Zeller, III, 1, 354, 3.

aussi plus heureuse, elle n'admettait cependant nullement entre la vie de l'autre monde et la vie terrestre un contraste aussi absolu que la foi chrétienne : aussi n'était-elle pas, vis-à-vis de l'incrédulité et du doute, dans un aussi violent antagonisme que cette foi. Si les Grecs, dans leur idiome national, appelaient les morts « des bienheureux [1] », il suffisait, pour justifier cette dénomination à leurs yeux, du fait qu'ils étaient délivrés des peines, des souffrances et des déceptions de la vie [2]. Aussi, pour cette raison, la mort, qui apportait cette délivrance, n'était-elle pas regardée comme un mal, lors même qu'on y voyait la fin de l'existence. La différence entre la manière dont les chrétiens la conçoivent et les anciens la concevaient se trouve peut-être le mieux exprimée par ces paroles que, dans l'*Apologie* de Platon, Socrate, après sa condamnation à mort, adresse à ses juges : ou la mort est un sommeil éternel, ou elle marque le passage dans une autre vie, mais dans aucun de ces deux cas elle n'est un mal [3]. Ainsi, les deux manières de l'envisager sont ici présentées comme offrant de la consolation, seulement l'une à un moindre, l'autre à un plus haut degré, tandis que la religion chrétienne oppose la mort non suivie d'une résurrection à la félicité éternelle comme le sort le plus malheureux que l'on puisse imaginer. Pour le christianisme, c'est l'autre vie qui est la vraie, la seule qui prête à notre existence terrestre la lumière sans les rayons de laquelle elle serait tout ce qu'il y a de plus terne. La félicité de l'autre monde, dit Lactance, n'échoit pas aux hommes de la manière que l'ont cru les philosophes.

[1] Jahn, *ad Persium*, III, 105.
[2] Voir, par exemple, Orelli, 1197.
[3] Platon, *Apol.*, 40 *C*.

L'homme ne peut avoir cette félicité tant qu'il vit dans la prison de son corps, qui doit nécessairement être amené à la décomposition par sa caducité même; il la trouve seulement quand son âme, affranchie de la communauté avec le corps, ne vit plus que de la vie de l'esprit. Il n'y a pour nous de félicité possible ici-bas, et encore le plus souvent cela n'y paraît-il guère, que dans un point : lorsque, fuyant les séductions du plaisir et ne servant que la vertu, nous nous résignons à toutes les peines et à tous les soucis qui exercent à la vertu et y fortifient, c'est-à-dire lorsque nous ne bronchons pas sur le chemin rude et difficile qui nous est laissé libre, pour tendre à la félicité éternelle. Ainsi le souverain bien, dont la possession donne la félicité, ne peut se trouver que dans la religion et la doctrine qui renferment l'espérance de l'immortalité[1]. Saint Augustin n'hésite pas à désigner la vie éternelle comme le souverain bien et la mort éternelle comme le pire des maux. Aussi peut-on appeler bienheureux, ici-bas déjà, celui dont tout l'être est tendu vers ce but, auquel il s'attache avec un ardent amour et l'espérance d'un cœur fidèle ; eucore est-il, daus ce cas, bienheureux par cet espoir plutôt que par la réalité ; car, sans l'espérance, il n'y a jamais qu'un bonheur fallacieux, que peine et que misère[2].

Pour les anciens croyant à l'immortalité de l'âme, cet espoir était un bien hautement apprécié, mais non le bien suprême, ni indispensable. Pour eux, la vie remplie d'une manière conforme au sentiment de la dignité humaine, avait sa valeur propre, la vie mise au service de l'huma-

[1] Lactance, *Div. Inst.*, III, 12.
[2] Saint Augustin, *Civ. Dei*, XIX, 4, 1 et 20.

nité une valeur impérissable. Les aspirations à l'éternité et le mépris de la vie terrestre, qui les accompagne, dérivent d'un ordre d'idées, sur le monde en général, restées étrangères à l'esprit des anciens, tant que celui-ci put se maintenir sans altération. Ces aspirations avaient bien, il est vrai, trouvé leur expression dans le platonisme et les tendances déterminées ou influencées par ce dernier; mais elles demeurèrent bornées à des cercles très-circonscrits, au moins jusqu'à la naissance du néoplatonisme.

Suivant une opinion fort accréditée, la vie présente aurait eu, pour les hommes de l'antiquité, une plus haute valeur que pour nous, par la raison que leurs espérances, en ce qui touche l'autre monde, ne pouvaient être ni aussi solides et fermes, ni aussi claires et lumineuses que celles des chrétiens. Mais l'impression générale que produit sur nous la littérature des Grecs et des Romains ne confirme cette opinion à nul égard. La disposition à savourer le plaisir de l'existence, disposition innée et qui se nourrit des splendeurs éternellement jeunes du monde, ainsi que de tout ce qu'il y a de grand et de beau dans la vie humaine, est certes foncièrement antique. Mais ce n'est là que l'un des pôles de la contemplation de l'univers, dans l'antiquité, auquel répond, au pôle opposé, une résignation dérivant du sentiment le plus profond de la misère et de la faiblesse humaines, et dont l'expression tantôt douloureuse, tantôt pleine de soumission, se trouve partout dans la littérature des anciens. Déjà Homère, qui se faisait de l'autre monde une idée si désolante, fait dire au dieu suprême : De tout ce qui respire et rampe sur la terre, il n'est rien de plus piteux que l'homme ! Si, toutefois, Homère croyait encore la grande salle où trône Jupiter garnie de deux tonneaux, remplis l'un de bienfaits, l'autre de

calamités, les poëtes des temps postérieurs comptent deux tonneaux pour le mal, et un seulement pour le bien [1], et Simonide voyait la vie humaine tellement encombrée de maux que, d'après lui, il n'y avait même pas, entre toutes ses souffrances, assez d'espace pour laisser passer un filet d'air. C'est précisément au temps de l'âge juvénile et de la virilité du génie grec que l'on a répété le plus souvent, sous des formes variées, cette pensée également exprimée par Sophocle, entre autres : Le sort le plus beau, c'est de ne pas naître; le meilleur après celui-ci, de s'en retourner le plus tôt possible, après la naissance, à l'endroit d'où l'on est venu [2]. « Les dieux rappellent tout jeunes de ce bas monde ceux qu'ils aiment, » dit Ménandre, le poëte de l'époque alexandrine le plus éminent par son esprit, des fragments duquel s'échappent des notes sourdes, où se trahit une humeur portant à la résignation dans toutes les circonstances de la vie [3]. Il regardait « la tristesse comme la sœur jumelle de la vie humaine », et estimait le plus heureux des hommes celui « qui, après avoir pu contempler sans déboire ce qu'il y a de sublime dans l'univers, s'est hâté de retourner à l'endroit d'où il était venu. » La littérature latine ne manque pas non plus de passages analogues.

Ainsi Cicéron avait conclu, dans son *Hortensius* [4], par une considération générale sur la vanité et la misère humaines. Les erreurs et les ennuis de la vie, y disait-il,

[1] Lehrs, *Écrits populaires*, 43.
[2] Nægelsbach, *Théologie postérieure au temps d'Homère*, 228 et 373 (en allemand). — Voir aussi Stobée, *Florileg.*, éd. Meineke, IV, 102 (*P. K.*).
[3] Horkel, *La sagesse pratique des comédies de Ménandre*, p. 23 et 29 (en allemand).
[4] Fragm., 55; voir aussi *Consol.*, fr. 1 et 2.

semblent donner raison à ces sages, de l'ancien temps, au dire desquels nous ne naissons que pour expier des péchés commis dans une vie antérieure, ainsi qu'à Aristote, auquel l'union de l'âme avec le corps apparaissait comme une torture, du genre de celles que les pirates étrusques passent pour avoir fait autrefois subir à leurs captifs, qu'ils attachaient, visage contre visage, à des cadavres et laissaient périr ainsi. Nous avons déjà fait observer que, chez Pline l'Ancien, le dégoût qui lui était inspiré par un profond sentiment de la misère humaine, arriva au point de le faire soupirer après la destruction de son être, et qu'il regardait la mort comme le plus grand bienfait de la nature. De plus, si, pour un philosophe tel que Marc-Aurèle, les maux de la vie n'étaient que de vains fantômes, ses biens aussi lui paraissaient vains, fragiles et de peu de conséquence; il ne voyait, dans la vie elle-même, qu'une lutte à soutenir et un hôte de passage à héberger, dans la durée de cette vie qu'un point, et, devant comme derrière nous, qu'un abîme sans fond, engloutissant tout. Et cependant l'homme devait et pouvait, d'après lui, rester debout et ferme comme un rocher dans la mer, au milieu du courant perpétuel qui emporte tout, dans ce monde où tout passe, si, ne prenant aucun souci du monde extérieur, mais plein d'une résignation respectueuse vis-à-vis du destin, il savait se réfugier dans le calme de son for intérieur comme dans une forteresse, et que là, restant fidèle au dieu qui y réside, il bornait toute son ambition à satisfaire, avec la conscience de n'être lui-même qu'une parcelle du grand tout, aux exigences de la nature. Dans cette attente placide et sereine de la fin qui peut arriver à tout moment, il est sûr de voir cette fin aboutir pour lui au néant, ou à une trans-

formation; il se détache doucement de la vie, comme le fruit mûr qui fait encore, en tombant, l'éloge de la nature, sa puissante créatrice, et rend grâces à l'arbre qui l'a porté [1].

[1] Marc-Antonin, *Comm.*, V, 33, 23; IV, 49; IV, 3; II, 17, III, 5, 16; IV, 48.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE X. — LES BELLES-LETTRES.

Poésie et rhétorique.

LIVRE XI. — LA SITUATION RELIGIEUSE.

CHAPITRE Ier. — Le Polythéisme.

CHAPITRE II. — **Le Monothéisme.**

§ 1. — *Le monothéisme en général et le judaïsme.*

§ 2. — *Le Christianisme.*

Pages.

LIVRE XII. — ÉDUCATION, DOCTRINES ET IDÉES PHILOSOPHIQUES.

CHAPITRE PREMIER. — **La philosophie éthique.**

CPAPITRE II. — **Croyance à l'immortalité de l'âme.**

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

OBSERVATIONS.

Oracles à loterie (page 226, ligne 16).

Dans les oracles de l'espèce, le consultant tirait au sort parmi une multitude de baguettes, portant inscription de sentences, qui étaient censées former les réponses, généralement très-vagues, comme il va sans dire, de la divinité aux questions qu'on lui adressait.

Bulles (page 397, note 3).

La *bulla*, en forme de boule ou de cœur, était d'or chez les enfants des sénateurs et des chevaliers, de cuir chez les enfants du peuple.

Paris. — Typographie Georges Chamerot, rue des Saints-Pères, 19.

SUPPLÉMENT

AU TOME DEUXIÈME

SUPPLÉMENT

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

AU TOME DEUXIÈME.

LIVRE VI.

LES SPECTACLES.

Page 8, ligne 11, en note :

Horace, *Odes*, I, 20, 3 :

Datus in theatro
Cum tibi plausus,
Clare Mæcenas eques, etc.

Page 46, à la note 5 :

Fallacem circum vespertinumque pererro
Sæpe forum, adsisto divinis. . . . .

lisons-nous dans Horace (*Sat.*, I, 6, 111.)

Page 48, ligne 6, après le point :

Pline l'Ancien[1] parle de courses de durée faites au cirque, de son temps. Cependant, on a peine à croire aux chiffres des distances qu'il prétend y avoir été parcourues. Ainsi, en l'an 59, un garçon de huit ans y aurait fait, de

[1] *Hist. nat.*, VII, 84.

midi au soir, 75 milles romains, soit près de 112 kilomètres et demi, et d'autres y auraient même fourni une course de 160 milles romains, soit près de 240 kilomètres[1].

[1] Le coureur anglais Fletcher doit avoir parcouru 60 milles anglais en quatorze heures; un autre, Barclay, 90 milles anglais (135 kilomètres) en vingt-et-une heures et demie; ce qui est loin d'égaler la vitesse de ces courses romaines.

Page 51, ligne 23, après le point :

Les bustes de bronze doré et les statues de Scorpus abondaient, à Rome, déjà du temps de Martial, qui dit à ce sujet (V, 25) :

Quam non sensuro dare quadringenta caballo
Aureus ut Scorpi nasus ubique micet.

Sans doute aussi, les monuments élevés en commémoration des victoires de l'hippodrome, ne firent-ils que se multiplier, de siècle en siècle.

Page 52, ligne 6, après le point :

De plus, les prouesses des conducteurs de chars les plus éminents, pour lesquels même l'honneur d'une mention dans le *Moniteur officiel* de la ville de Rome ne semble pas avoir été regardé comme de trop[1], étaient, et même assez souvent, à ce qu'il paraît, inscrites sous une forme authentique, avec beaucoup de détails, sur des tables de pierre, soit par les soins des vainqueurs eux-mêmes, soit par ceux de leurs admirateurs. Il s'est conservé quelques-unes de ces inscriptions. Les chevaux, avec lesquels avait été remportée chaque victoire, y sont nommés; les prix

[1] Gruter, 337 (*Monument de Dioclès*), ligne 13 : Actis continetur Avilium Teren. factionis suæ primum omnium vicisse . . . .

obtenus, énumérés par classes; les distinctions (*insignia*) conférées aux vainqueurs, exaltées à l'envi comme sans exemple[1].

De ces inscriptions appert aussi l'accroissement vraiment prodigieux des courses de chars, durant le premier siècle de l'empire.

Le conducteur de char Scirtus, du parti des blancs, avait, aux termes de l'inscription qui le concerne, dans le cours des treize années de la période de 13 à 25 de notre ère, la plus pauvre en spectacles, il est vrai, vaincu en tout sept fois avec le quadrige, et quatre fois à la seconde course (*revocatus*), ainsi que remporté vingt-neuf fois le second et soixante fois le troisième prix[2]. Cent ans plus tard, on distinguait parmi les conducteurs de chars une classe dite des milliaires (*miliarii*), dans laquelle étaient compris tous ceux qui avaient remporté la victoire mille fois et plus[3]. Sur le monument, érigé vers l'an 150, sous Antonin le Pieux, au conducteur de char Dioclès, du parti rouge, Flavius Scorpus, sans doute le même qu'a chanté Martial, et Pompée Musclosus, figurent même avec des chiffres de 2,048 et 3,559 victoires. Dioclès lui-même, à l'âge de quarante-deux ans, avait vaincu 1,462 fois, avec des chars attelés de trois ou quatre chevaux et plus, fait centeniers (*centenarii*) neuf chevaux, c'est-à-dire remporté cent fois la victoire avec chacun d'eux, et même un bicentenier; il avait été 103 fois vainqueur en une seule année, avait couru avec un attelage de sept chevaux mis

[1] Ainsi, *ibid.*, lire 17 : Primum omnium urbis conditæ ad H S L vicit VII.

[2] Henzen, 7419.

[3] Gruter, 337, ligne 6 d'en bas : Inter miliarios agitatores primum locum obtinens videtur Pontius Epaphroditus factionis Venetæ.

de front et, comme il paraît, sans joug, nombre que l'on n'avait encore jamais vu attelé ainsi, etc., etc.[1]. Tels furent les héros de l'hippodrome.

[1] L'inscription ci-dessus et une autre, qui porte dans Orelli le n° 2593, sont les plus instructives de toutes, pour les détails qu'elles contiennent sur les courses de chars.

La seconde provient d'un monument funèbre, qu'un cocher, P. Elius Gutta Calpurnieu, fils de Marius Rogatus, s'était fait élever de son vivant, sur la voie Flaminienne, probablement après s'être retiré de l'hippodrome. Elle ne saurait être antérieure au deuxième siècle, mais, comme il y est question d'un cheval saxon, ou du moins nommé Saxo, elle paraît devoir être attribuée plutôt au troisième siècle, ou au quatrième.

Gutta était *miliarius*. Il avait remporté la palme 1127 fois, courant tour à tour pour les bleus, les verts, les blancs et les rouges, dans des courses tantôt d'un seul char, tantôt de deux, trois et quatre de chaque couleur (*certamina singularum*, *binarum*, *ternarum*, *quaternarum sc. quadrigarum*). Chacun des quatre partis fournissant son contingent, le nombre total des chars engagés dans ces diverses courses, était réellement de 4, 8, 12 ou 16, et chaque couleur y participait pour un quart. Les courses de quatre, ou respectivement seize chars, devaient être selon toute apparence, à cette époque, les plus rares et les plus difficiles, puisque Gutta, comme Dioclès, ne remporta de cette façon qu'une seule de ses nombreuses victoires. Les courses ternaires, ou respectivement de douze chars, étaient encore assez rares, fort goûtées et très-honorifiques aussi; celles de deux, ou respectivement huit, et d'un, ou respectivement quatre chars, les plus usitées et les moins difficiles. Du temps de Dioclès, au contraire, ces dernières paraîtraient avoir été les plus estimées et les plus glorieuses, pour le vainqueur.

Des cotisations (*coactiones*) de tous les partis formaient l'enjeu, servaient à couvrir les frais et fournissaient aux récompenses, qui devaient être très-largement décernées à certains vainqueurs, ainsi que donnent à l'entendre ces vers de Martial (x, 74, 5) :

Cum Scorpus una quindecim graves hora
Ferventis auri victor auferat saccos.

Une course avait-elle subi une interruption, ou était-elle restée indécise, il arrivait parfois aussi que, sur la demande du peuple, qui manifestait son désir en agitant ses vêtements ou des mouchoirs, on la recommençait. Le vainqueur, dans cette seconde épreuve, était qualifié

de *revocatus* ou *remissus*. On trouve une suite d'allusions à ces courses réitérées dans ce passage d'Ovide (*Amor.*, III, 2, 73) :

Favimus ignavo. Sed enim revocate Quirites;
Et date jactatis undique signa togis.
En revocant. . . . .
Jamque patent iterum reserato carcere postes
Evocat admissis discolor agmen equis.
Nunc saltem supera, spatioque insurge patenti,
Sint mea, sint dominæ fac rata vota meæ.
Sunt dominæ rata vota meæ : mea vota supersunt.
Ille tenet palmam, palma petenda mihi est.

On faisait aussi, cela se comprend, particulièrement honneur aux cochers sortis vainqueurs d'une course de chevaux novices, c'est-à-dire n'ayant encore jamais couru (*equorum anagonum*).

Chaque cheval avait son nom ; ceux des deux attelages avec lesquels Gutta eut le plus de succès, s'appelaient Geminator, Silvain, Nitidus (Brillant) et Saxon ; Danaus, Océan, Victor et Vindex.

Les inscriptions de Dioclès et de Gutta, entre autres aussi celle d'un autre cocher 739 fois vainqueur, Marc-Aurèle Polynice (Henzen, 6179), mentionnent plusieurs classes de prix de 1,000, 15,000, 30,000, 40,000, 50,000 et 60,000 sesterces, parmi lesquels les grands prix étaient ceux qu'obtenaient les vainqueurs.

En ce qui concerne Dioclès, on a sur lui, indépendamment de l'inscription déjà mentionnée (Gruter, 337), provenant d'une pierre depuis longtemps perdue, une autre de date postérieure, ne pouvant toutefois guère remonter au-delà de l'an 150 de notre ère (Gruter, 76, 4), recueillie à Préneste, où ce cocher célèbre, ayant fait fortune, avait probablement fini par se retirer. Il résulte de la plus ancienne des deux que Dioclès, après avoir débuté dans la carrière, encore très-jeune, en 122, et couru d'abord pour les blancs, puis pour les bleus et les verts, s'attacha finalement au parti rouge, auquel il paraît être resté fidèle.

On peut difficilement admettre, pour ces débuts, un âge de moins de douze ou de plus de vingt-et-un ans.

L'année de la naissance de ce cocher célèbre devrait, d'après cela, varier entre 102 et 108 après Jésus-Christ.

Page 61, à la note 4 :

Voici les vers de Martial :

Sæpius ad palmam prasinus post fata Neronis
Pervenit et victor præmia plura refert.

I nunc, livor edax, dic te cessisse Neroni;
Vicit nimirum non Nero, sed prasinus.

Il est toutefois impossible d'admettre que Martial, dans cette épigramme, composée à la fin de l'année 96 au plus tôt, ait voulu démontrer, en insistant ainsi sur le fait de la mort de Néron, que les victoires persistantes des verts ne devaient pas être attribuées à la partialité de cet empereur. Le poëte a sans doute entendu parler de Domitien, que le peuple appelait probablement aussi Néron, après qu'il eut été assassiné comme le véritable Néron, et qui est d'ailleurs traité de Néron chauve (*calvus Nero*) dans un vers de Juvénal (IV, 38).

Page 69, ligne 21, après le point :

Cependant Galien, présent à Rome à peu près vers la même époque, cite l'intérêt pour les différentes couleurs des partis du cirque comme un exemple de l'empire des passions déraisonnables[1], et mentionne, en passant, que les gens du parti des bleus et de celui des verts se croyaient obligés de flairer le fumier des chevaux de course, pour mieux s'assurer des qualités digestives et nutritives des fourrages qu'on leur donnait[2].

[1] Galien, *De ordine librorum suorum*, éd. de Bâle., p. 369; éd. K., P. XIV, p. 53.
[2] *Ibidem*, *Méth. thérapeut.*, IV, 6 ; éd. K, X, 478.

Page 81, ligne 2 :

Indépendamment des grands prix décernés aux vainqueurs, on conférait aussi des seconds et troisièmes prix[1].

[1] Voir Orelli, 2593 et 2594.

Page 84, lignes 6 et 7 :

Aux mots : « On entendait soudain craquer les verroux, » substituez ceux-ci : « La corde de fermeture tombée. »

Même page, ligne 9, au mot « l'hippodrome », en note :

Après s'être avancés (les chars) jusqu'à une raie, qui formait la ligne de départ. Tel était, indubitablement, l'usage du temps de Cassiodore (*Var.*, III, 51); mais l'époque à laquelle fut prise cette disposition est incertaine.

Page 91, à la note 4 :

Ces spectacles de huit jours de Préneste, ainsi que ceux de six jours de Florence (Orelli, 686), n'étaient toutefois que des *ludi*, non des *munera*. Ceux-ci, à Préneste, ne duraient que cinq jours (Muratori, 616, 4).

Page 93, ligne 14 :

L'épitaphe d'un officier municipal du rang le plus élevé, à Peltuinum, porte à sa louange qu'il avait offert un jeu de gladiateurs de trois jours, avec quatre criminels[1], dont l'exécution formait, partant, un complément de spectacle très-bien accueilli.

[1] *I. N.*, 4063.

Même page, ligne 18, après le point :

Le plus ancien témoignage de l'existence de la ville d'Arles est une marque de gladiateur, originaire de ce lieu, de l'an 63 avant Jésus-Christ ; d'où il suit que les jeux de la gladiature y avaient trouvé accès dès lors, c'est-à-dire longtemps avant que la première mention de cette place apparaisse dans la littérature romaine (les écrits de Jules César).

Page 95, ligne 23 :

Il est probable que les tueries d'animaux virent tomber les obstacles à leur introduction, dans les pays helléniques, surtout depuis qu'Adrien en avait ordonné une de mille bêtes au stade d'Athènes[1].

[1] *Vie d'Adrien*, ch. XIX.

Page 96, à la note 3 :

Favorinus écrivit un discours ὑπὲρ τῶν μονομάχων, ainsi que d'autres ἐπὶ τῷ λήρῳ et ὑπὲρ τῶν βαλανείων (Philostrate, *Vitæ sophist.*, 491, 6, éd. Kayser), probablement pour montrer son art dans la défense de choses universellement condamnées. Il affectionnait ces mauvaises thèses (*materias infames*). Voir Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVII, 12. Libanius seul (*de vita sua*, c. III) parle des gladiateurs avec une certaine admiration, peut-être par esprit d'opposition, pour faire pièce au zèle contraire des chrétiens.

Page 115, note 7, ligne 6, après le point :

Le musaico Massimi de Winckelmann est maintenant à Barcelone.

Page 126, à la note 1 :

D'après Ritschl, qui a, dans ses *Tesseræ gladiatoriæ des Romains*, dissertation publiée en 1864, péremptoirement tranché la question, c'étaient des médailles de bravoure. *Spectatus* doit ainsi se traduire par « éprouvé ».

Page 137, après la ligne 13, intercalez :

au cirque . . . .

Page 142, ligne 23, après le point :

Au moyen âge et dans les temps modernes, quelques exemplaires des animaux les plus rares, que l'on avait plus souvent l'occasion de voir à Rome, ainsi que d'animaux moins rares, venus de temps à autre en Europe, ont fait, à diverses reprises, la plus grande sensation. Le moine de Saint-Gall, qui écrivit la vie de Charlemagne, et Eginhard, dans ses *Annales*, racontent que cet empereur reçut, en 801, de Haroun-al-Raschid, par l'office de son envoyé, le Juif Isaac, entre autres cadeaux, un éléphant et un singe, ainsi que d'un émir africain un ours de Numidie et un lion de la Mauritanie. Eginhard relate même le voyage de l'éléphant et mentionne la

mort de cet animal, qui mourut subitement, en l'an 817, dans le pays de Munster[1]. En Italie particulièrement[2], la facilité du transport des ports méridionaux et orientaux de la Méditerranée, conjointement avec les conditions favorables du climat, permettait d'acheter ou de recevoir en cadeau, de sultans, les animaux du midi, dont les combats, entre eux et avec des chiens, servaient aussi, dans les grandes occasions, à l'amusement du peuple. Les villes et les princes surtout entretenaient volontiers des lions vivants, employés aussi, quelquefois, comme exécuteurs de condamnations politiques; les Florentins, en outre, de très-bonne heure, des léopards (dès l'an 1291). Vers la fin du quinzième siècle il y eut déjà, auprès des cours de plusieurs princes d'Italie, de véritables ménageries (*serragli*), regardées comme un luxe indispensable pour des personnes de leur rang; celle de Naples, sous Ferrante, comprenait, entre autres, une girafe et un zèbre. A Florence, on vit une girafe dès l'an 1459; celle (déjà mentionnée au tome II, p. 142) dont le sultan des Mamelouks, Kaytbey, fit présent à Laurent le Magnifique, et qu'Antonio Castazio décrivit en 1486, détermina Politien[3] à réunir toutes les données fournies, par les auteurs anciens, sur ce curieux animal. Du reste, déjà Albert le Grand avait vu et décrit une girafe, qu'un sultan d'Égypte avait envoyée à

[1] Monachi Gall., *Gesta Karoli*, II, 8, etc. (Pertz, *Monum.*, II, 752).— Einhardi *Annales* (Pertz, *Monum.*, I, 190) : Ipsius anni mense octobrio Isaac Judæus de Africa cum elefanto regressus portum Veneris intravit et, quia propter nives Alpes transire non potuit, Vercellis hiemavit.

[2] Voir, pour ce qui suit, Burckhardt, *Culture de la Renaissance*, p. 288 à 290 (en allem.).

[3] *Miscell.*, c. III.

l'empereur Frédéric II; mais, depuis lors, on n'en revit plus en Enrope, si ce n'est à Constantinople, jusqu'à l'arrivée de celle qui fut envoyée, en 1826, d'Alexandrie en France[1]. Sébastien Munster a jugé digne d'une mention particulière, dans sa *Cosmographie*[2], qu'au 1er mai de l'année 1513 on amena au roi de Portugal Emmanuel, de l'Inde à Lisbonne, un rhinocéros vivant, sans doute le même que ce prince envoya, la même année, en cadeau, avec un éléphant, au pape Léon X. C'est de ce rhinocéros qu'Albert Durer donna, d'après un mauvais croquis, le premier dessin très-imparfait, mais qui fut souvent reproduit. Depuis, il est venu plusieurs spécimens de rhinocéros en Europe, entre autres à Londres, dans les années 1689, 1739 et 1741, un à Paris, en 1793, puis en 1816 un en Allemagne, où avait été pourtant aussi déjà montré celui de 1741, rhinocéros mentionné par Gellert, dans un de ses contes en vers les plus connus, et dont il s'est conservé une très-bonne gravure du temps, accompagnée d'une légende en quatre langues, de laquelle il résulte qu'on le prenait pour le Béhémoth du livre de Job (40, 10).

A ce qui a déjà été dit (tome II, p. 143) de l'hippopotame du jardin zoologique de Londres, débarqué dans cette ville le 25 mai 1850, il faut ajouter :

Cet animal étant arrivé au Caire le 14 novembre 1849, y avait passé l'hiver. D'Alexandrie on le réexpédia sur un bateau à vapeur, construit spécialement à cet effet, et dans lequel on avait ménagé un bassin d'eau de la contenance de 400 gallons, dont on renouvelait l'eau tous

[1] Mougez, *Mémoire sur les animaux promenés ou tués dans les cirques* (*Mém. de l'Institut*, t. X, p. 417, etc.) et Oken, *Histoire naturelle*, VII, II, p. 1321-29 (en allem.).
[2] Bâle, 1578, p, MCCCL (éd. allem.).

les jours. Deux vaches et dix chèvres ne pouvaient suffire à fournir le lait nécessaire à sa consommation quotidienne[1].

[1] Dickens, *Householdwords*, I, 1850, p. 445, etc.

Page 143, ligne 23, après le point :

N'oublions pas que ce sont précisément les espèces des grands animaux qui ont subi, dans l'espace de deux mille ans, une réduction énorme, difficile à évaluer.

Page 144, ligne 14, au mot Europe, en note :

L'inventaire du jardin zoologiqne de Londres, à la date du 1[er] janvier 1864, portait 567 quadrupèdes, 1,063 oiseaux et 100 reptiles. Les animaux de l'amphithéâtre étaient presque exclusivement des quadrupèdes.

Même page, à la note 2 :

Soit dans vingt-six spectacles.

Page 145, ligne 3, au mot Galien, en note :

Il mentionne plusieurs dissections d'éléphants. Le cœnr fut extrait par les cuisiniers de l'empereur. Scribonius Largus, antre médecin, qui vécut sous les premiers empereurs, s'était procuré pareillement une hyène (43, 171).

Même page, note 1, au lieu de :

xxxvi, 10, mettez : xxxvi, 40 (anecdote de Pasitèle).

Page 156, ligne 18 :

Substituez deux fois au mot buffle le mot taureau. Il n'y avait pas, dans l'antiquité, de buffles en Italie.

Page 159, ligne 8 :

Quelle horreur que la curiosité des médecins, guettant l'occasion de ces affreuses blessures, pour observer les

parties internes du corps humain, mises à découvert par des plaies béantes[1] !

[1] Galien, *De anatom. administr.*, III, 5; éd. K., II, p. 385. — Voir aussi Celse, præf. (lib. I, p. 10, éd. Targ.). Les empiriques déclarent les dissections des vivants superflues : Interdum enim gladiatorem in arena, vel militem in acie, vel viatorem a latronibus exceptum sic vulnerari ut ejus interior aliqua pars aperiatur, et in alio alia.

Page 160, ligne 13, en note :

Voir Rucca, *Dell' uso de' soterranei anfiteatrali* dans les *Mem. dell' Acad. Ercol.*, vol. VI, Naples, 1851. Cependant l'auteur paraît trop s'aventurer dans l'idée qu'il se fait de l'usage de ces souterrains, en admettant, par exemple, que tous les hommes et animaux surgissaient de trucs, à l'exception des essédaires, qui arrivaient sur des chars, et des andabates, gladiateurs combattant les yeux fermés, mais non à cheval, comme il se le figurait à tort.

Page 170, à la note 1 :

C'est ainsi que les enfants jouent maintenant, en Andalousie, au taureau et au matador, ou qu'on les voyait autrefois, à Rome, jouer aux brigands et aux sbires. Voir Huber, *Esquisses d'un voyage en Espagne*, I, 217, etc., et Moritz, *Voyages d'un Allemand en Italie*, 1786-88, t. II, p. 203 (tous les deux en allemand).

Même page, modifier ainsi le commencement de la note 3 :

Horace, *Sat.*, II, 6, 44 : nugas.
Hoc genus : hora quota est? Thrax est gallina Syro par? — *Epîtres*, I, 18, 19 : ambigitur quid enim? Castor sciat an Dolichos plus. . .

Page 178, à la note 5 :

Il ne paraît pas inutile d'appeler, à ce sujet, l'attention sur un opuscule intéressant, quoique non exempt d'erreurs, de l'architecte E. L. Tocco, ayant pour titre : *Del velario e delle vele negli anfiteatri, particolarmente nel anfiteatro Flavio*, 38 pages in-8°, imprimé chez G. Menicanti, sans date. L'auteur y combat la thèse établie par H. Barbarus, et illustrée par un dessin de Fontana (p. 8), d'après laquelle il faudrait admettre que les dalles percées de trous du bord supérieur du mur circulaire des théâtres et amphithéâtres aient pu servir à fixer des mâts. Il fait observer que le système de cordages appliqué à la tenture aurait exercé, sur toute la circonférence, une forte pression vers le centre, et

que les dalles, manquant de points d'appui extérieurs, eussent pu aisément, surtout par un vent fort, produire un enfoncement de la muraille dans ce sens; pour supporter des mâts, il eût fallu qu'elles fussent pratiquées à l'intérieur du mur circulaire, côté où le rebord de la muraille eût servi d'appui (p. 17, etc.). La véritable destination des dalles percées de trous était, selon lui, de servir de supports à un étage supérieur, construit en bois (p. 19). Le calcul de l'espace qu'il faut pour ménager au public, dans l'intérieur, 87,000 places, où il pût s'asseoir, suffit déjà pour rendre vraisemblable l'existence de cet étage en bois (p. 21). C'est dans ce sens que l'auteur interprète le passage suivant de l'inscription connue des Arvales : Mæniano summo in ligneis tab. LIII (p. 24). Les grands incendies de l'amphithéâtre, particulièrement le rapport de Dion Cassius (LXXVIII, 25), font aussi supposer qu'il y avait tout un étage en bois. Tocco admet que le point d'appui principal et indispensable du velarium était un grand mât, fixé au milieu de l'arène, en se laissant influencer, il est vrai, par la figure qui représente le prétendu amphithéâtre de Doué, en Poitou, dans Lipsius (*de amphith.*, c. VI), lequel, comme on l'a reconnu depuis, ne fut jamais un amphithéâtre (p. 30, etc.). Cependant, l'architecte Guilari a également prêté à un creux, qui se trouve au milieu de l'amphithéâtre de Vérone, la destination de recevoir un mât, pour le même but (p. 32, etc.). De plus, un savant anglais, Banks, doit avoir assuré, après l'exploration de soixante-dix-neuf amphithéâtres antiques, que partout où l'on peut atteindre au parquet antique, on retrouve la même dépression au milieu (p. 34). Avec une construction comme celle de Fontana, on ne pourrait s'expliquer comment Commode eût pu faire charger le peuple par les soldats de la flotte, affectés à la manœuvre des voiles (voyez la *Vie* de cet empereur, ch. VIII), et la survenance d'une tempête n'eût pas manqué d'exercer les plus grands ravages (p. 38). Le velarium, d'après Tocco, devait avoir la forme d'un grand pavillon intérieur (p. 36).

Page 180, ligne 7, passage à modifier dans ce sens :

L'édit rendu, le 1er octobre 326, à Béryte, par Constantin, ne saurait être, d'après Mommsen, considéré comme une défense formelle des spectacles de l'arène; car, dans un rescrit postérieur du même prince, adressé à la ville d'Hispellum (Spello), il permet, sur la demande de celle-ci, aux prêtres de l'Ombrie de donner, désormais, dans cette ville leurs jeux scéniques et de gladiature,

tandis que les prêtres de la Toscane doivent, d'après ses ordres, continuer à donner leurs spectacles à Volsinies, comme par le passé.

Page 184, ligne 6, en note :

On lit dans la *Gazette d'Augsbourg* (n° du 10 décembre 1864) : Une foule de curieux se réunissent maintenant tous les jours au Colisée, pour suivre les fouilles d'un nommé Testa, qui, sur l'autorité d'un vieux parchemin, tient pour certain qu'il y trouvera un immense trésor, dont l'inventaire est spécifié sur ledit parchemin.

Page 200, ligne 10 :

Élien[1] ne crut pouvoir mieux caractériser l'effronterie d'une courtisane de l'espèce la plus vulgaire, dans les manières et les gestes, qu'en l'appelant plus éhontée qu'une mime.

[1] Dans Suidas, au mot καθημαξευμένος.

Même page, ligne 17 :

Du reste, les représentations de nudités complètes n'étaient pas inouïes, même au quinzième siècle et au seizième encore, dans les occasions de grande fête, ni sur la scène, ni ailleurs. Louis XI faisant son entrée à Paris, en 1461, fut reçu par les plus belles filles de la ville, qui le complimentèrent, entièrement nues, en récitant des poésies. Parmi les spectacles représentés à Lille, en 1468, devant Charles le Téméraire, figurait aussi le *Jugement de Pâris*, dans lequel les trois déesses parurent aussi toutes nues, conformément à la donnée mythologique. Albert Durer encore rapporta du voyage qu'il fit dans les Pays-Bas, en 1520, le souvenir de choses semblables, qu'il avait vues de ses propres yeux. Le magistrat d'Anvers, écrit-il à son ami Mélanchthon, avait arrangé, lors

de l'entrée de Charles-Quint, sur son passage dans la rue, toutes sortes de spectacles, où figurèrent les plus belles et plus nobles demoiselles de la ville, presque toutes nues; sans chemise, couvertes seulement de robes de gaze très-fine. Le jeune empereur, très-sérieux, ne regarda pas de leur côté, mais Durer avoue que pour lui, en sa qualité de peintre, il ne se fit pas faute de les contempler religieusement. Voir Falke, *Costumes et modes allemandes*, I, 278 (en allem.).

Page 211, à la note 1 :

On trouve, dans Philostrate (*Vies des sophistes*, I, 25, 3; éd. K., p. 229), un témoignage non équivoque du fait de la représentation vraiment dramatique de tragédies à Smyrne, sous le règne d'Antonin le Pieux.

Page 212, à la note 1 :

On retrouve des exemples de ce singulier expédient, encore à la fin du seizième siècle, dans l'*Anfiparnasso* d'Horace Bechi (1597), comme dans le *Ballo delle ingrate* de Monteverde. Le fait que Gœthe osa, une fois, tenter quelque chose de semblable, sur la scène de Weimar, est digne de remarque pour sa manière de comprendre une représentation de théâtre. La circonstance qu'il fut obligé, dans ce cas, de faire de nécessité vertu, n'y change rien.

Page 213, à la note 3 :

D'après le Pseudolucien (*Néron*, ch. IX), Néron aurait fait égorger, aux jeux isthmiques, le tragédien Épirote, qu'il détestait comme un rival, de la main de ses propres acteurs, chaussés du cothurne, c'est-à-dire en costume. Il est naturel que Néron emmenât toujours plusieurs acteurs avec lui; cependant, it n'est guère démontré avec certitude, par cet acte de violence, qu'il pût y avoir plusieurs acteurs en scène, jouant conjointement à côté du chanteur.

Page 218, ligne 3, après le point ;

La pantomime de Didon, également d'après Virgile,

était encore fort goûtée, sur la scène, du temps de Macrobe[1].

[1] *Saturnales*, XVII, 15. Il dit, à ce sujet, que l'histoire de Didon a été si admirablement traitée par le poëte de Mantoue, qu'elle ne forme pas seulement un objet d'imitation pour les sculpteurs, les peintres et les artistes en tapisserie, mais est aussi célébrée « histrionum perpetuis et gestibus et cantibus. »

Page 222, à la note 2 :

Voir aussi ces vers de Manilius (V, 479) :

Hic dexter tamen actor erit, nunc voce poetis
Nunc tacito gestu. . . . .

Puis (vers 484 à 486) :

Omnis fortunæ voltum per membra reducet
Æquabitque choros gestu, cogetque videre
Præsentem Trojam Priamumque ante ora cadentem.

Même page, ligne, 21 :

C'est assez dire que cette manière de jouer ne pouvait être qu'exceptionnelle.

Page 223, ligne 7 :

Du reste, on connaissait aussi, du temps d'Auguste, des scènes de pantomime, dans lesquelles paraissaient deux acteurs, remplissant chacun un rôle à part ; mais on ignore s'il se jouait également de ces scènes au théâtre[1] ; dans aucun cas, du moins, elles ne paraissent s'y être maintenues, car il n'en est plus jamais fait mention postérieurement.

[1] Quintilien, VI, 3, 65 : Nam et finitione ausus est Augustus de pantomimis duobus, qui alternis gestibus contendebant, cum eorum alterum saltatorem dixit, alterum interpellatorem.

Même page, au commencement de la note 5 :

Sénèque, *Epist.*, 121, 6 : Mirari solemus saltandi peritos, quod in omnem significationem rerum et affectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus adsequitur.

Page 225, ligne 16 :

Des danseurs efféminés, s'écrie un auteur chrétien[1], inspirent la passion qu'ils simulent ; ils déshonorent vos dieux en les faisant paraître obscènes, soupirant, remplis de haine ; en jouant la douleur, ils vous arrachent des larmes, au moyen de gestes et de signes qui ne sont qu'une vaine simagrée.

[1] Minucius Félix, *Octavius*, 37, 12.

Page 226, ligne 3, après le point :

A Antioche, on cria à un petit danseur qui avait pris le rôle d'Hector : Nous voyons bien Astyanax, mais Hector où est-il? A un acteur très-long qui s'apprêtait, dans celui de Capanée, à escalader le mur de Thèbes : Enjambez-le donc, pas besoin d'échelle pour cela ! A un gros homme essayant de sauter : Ne défoncez pas la scène ! A un très-maigre : Tâchez de mieux vous porter ! — Puis aux mots : « Une riche chevelure naturelle, » ajoutez : « tombant en boucles, » . . . .

Page 227, avant la note 1 :

Les jeunes hommes que la direction de leur esprit portait au sérieux, évitaient de voir ces pièces (les pantomimes)[1].

[1] Voici le texte du passage de Pline le Jeune : Vixit in contubernio aviæ delicatæ severissime, et tamen obsequentissime. Habebat illa pantomimos, favebatque effusius quam principi feminæ convenit. Hos Quadratus non in theatro, non domi spectabat, nec illa exigebat. . . . quod mihi non amore ejus magis facere quam reverentia videbatur.

Page 234, ligne 12 :

Dès les derniers temps de la république, ce dilettantisme avait fait de tels progrès qu'il attira des sarcasmes, même sur des hommes aussi distingués par leur naissance que par leur haute position, non-seulement à raison de leur passion pour la danse, mais encore à raison de leur talent de danseurs. Tels furent deux amis de Cicéron, M. Célius Rufus et P. Licinius Crassus, fils du triumvir, et, parmi ses adversaires, A. Gabinius, consul en 58, dont la maison, dit-il, retentissait continuellement de chants et du bruit des cymbales, et qui s'oubliait jusqu'à danser lui-même en déshabillé, devant ses convives [1]. Il paraît même que les partisans de Catilina se gaudissaient à danser tout nus [2]. L. Afranius aussi, consul en 60, fut, paraît-il, meilleur danseur qu'homme d'État [3].

Le développement auquel arriva la pantomime, comme art spécial, et la faveur qu'elle gagna promptement, durent grossir le nombre des amateurs qui s'y appliquèrent, comme exécutants.

[1] Cicéron, *in Pisonem*, 10, 22 ; voir aussi 8, 18 ; *pro Plancio*, 35, 87 ; *p. red. insenatu*, 6, 13 ; *pro domo*, 23, 60 ; puis Macrobe, *Saturn.*, III, 14, 15 : adiciam...... tribus nobilissimis civibus non modo studium saltandi sed etiam, si dis placet, peritiam qua gloriarentur fuisse, Gabinio consulari Ciceronis inimico, quod ei Cicero non dissimulanter objecit, et M. Cælio noto in turbas viro, quem idem Cicero defendit, et Licinio Crasso, Crassi ejus qui apud Parthos exstinctus est, filio.

[2] Cicéron, *Catilin.*, II, 10, 23 : Nudi in conviviis saltare didicerunt.

[3] Dion Cassius, XXXVII, 49.

Page 237, note 2 :

Kotzebue, dans ses *Souvenirs d'un voyage à Rome et à Naples* (1805, en allem.), rapporte, d'après un édit de théâtre, alors annuellement publié à Rome, mais non appliqué, il est vrai, que les chanteurs et les danseurs devaient être soumis à des peines corporelles, quand ils of-

fensaient les bonnes mœurs, répétaient un air ou une danse à la demande du public, sans la permission expresse de l'autorité, ou se querellaient entre eux (III, 235).

Page 243, ligne 21 :

Héliogabale, enfin, fit d'un pantomime le gouverneur militaire de Rome[1].

[1] *Vita Elagabali*, c, XII.

Page 252, ligne 13, après le point :

Ces spectacles, institués en commémoration du salut de César[1] et consacrés à Apollon d'Actium, furent désormais ordonnés périodiquement, de quatre en quatre ans, par les consuls et les quatre grands colléges de prêtres, tour à tour; cependant ils ne paraissent pas avoir survécu à Auguste, dans la capitale, où la dernière mention qui en soit parvenue jusqu'à nous se rapporte à l'an de Rome 762[2]. On sait de la première de ces fêtes, de l'année 726, que . . . .

[1] Suivant l'expression d'Auguste lui-même. Une monnaie de l'année 738 offre d'un côté un prêtre sacrificateur avec la légende « pro valetudine Cæsaris s. p. q. R.; » sur le revers, un Apollon sacrifiant de même, avec les mots : « Apollini Actio. » Mommsen en a conclu avec raison que les « ludi pro salute divi Augusti votivi » (de l'année 762) que mentionne Pline l'Ancien (*Hist. natur.*, VII, 158), appartiennent à cette période. Il n'est pas précisément établi par des témoignages certains, mais pourtant vraisemblable, d'après la nature de ces fêtes et deux passages de Dion Cassius (LIII, 1, et LIV, 19), que les jeux de la période romaine étaient appelés *ludi Actiaci*, et « Actiacis » est une dénomination préférable, sans doute, à « Asticis » dans Suétone (*Tibère*, ch. VI), forme certainement corrompue. Que des ludi astici aient été célébrés à Syracuse, comme le dit le même auteur (*Caligula*, ch. XX), cela est possible, mais ne rend pas plus admissible l'emploi de la même dénomination lorsqu'il s'agit de jeux donnés à Rome.

[2] Le fait rapporté par Tacite (*Annales*, XV, 23) qu'un « certamen ad exemplar Actiacæ religionis » fut décrété pour les couches de Poppée,

La suite du passage est à modifier conformément au sens des lignes ci-dessus.

en 63, n'est pas plus concluant pour la persistance ultérieure de ces spectacles, à Rome, que plusieurs autres passages, tous relatifs aux jeux actiaques de Nicopolis. Ce que Suétone rapporte, dans la vie de *Caligula* (ch. XXIII), en ces termes : Actiacas Siculasque victorias..... vetuit solemnibus feriis celebrari, s'applique aux fêtes célébrées dans les provinces, où l'usage s'en maintint, nonobstant cette défense.

Page 253, après la ligne 2 :

Le peuple ayant demandé un pugilat, à une fête ordonnée par les pontifes, Auguste le remit à la matinée du lendemain, et défendit en même temps aux femmes, qu'il voulait tenir éloignées de tous les jeux d'athlètes, de paraître au spectacle avant la cinquième heure. (Remaniement de la première partie de la note 1, au bas de la page susdite, et suppression, dans le texte, des quatre lignes suivantes et du commencement de la ligne 7, jusqu'à la fin de la phrase.)

Page 262, après la ligne 16 :

Au temps de Néron, la gymnastique était, selon toute apparence, déjà très-répandue chez les Romains, et il ne doit pas nous étonner qu'elle fût connue, même plus tôt, de certains d'entre eux. Celse déjà crut devoir se déclarer contre l'usage qu'on en faisait[1]. Lucain aussi, au temps

[1] Celse, I, 1 : Sanus homo.... nullis obligare se legibus debet, ac neque medico, neque iatralipta egere.... Sed ut hujus generis exercitationes cibique necessarii sunt, sic athletici supervacui; puis I, 2 : Ac ne his quidem (exercitationibus) athletarum exemplo vel certa esse lex vel immodicus labor debet. — Le mot *iatralipta*, médecin qui traite par la gymnastique, paraît employé pour la première fois dans ce passage de Celse. Trimalcion (dans Pétrone, ch. XXVIII) se fait déjà accompagner au bain par trois iatraliptes.

de sa disgrâce et de son opposition à la cour de Néron, a donné une expression véhémente au même sentiment, en qualifiant d'énervée, par l'habitude de muser sur l'arène des lutteurs, et de propre à peine à porter les armes, la jeunesse recrutée, pour l'armée, dans les gymnases grecs :

> . . . . Graiis delecta juventus
> Gymnasiis aderit, studioque ignava palæstræ
> Et vix arma ferens.
>
> *Pharsale*, VII, 270.

Martial demande, une fois, pourquoi l'on dissipe la force des bras, dans le maniement stupide des haltères, lorsque bêcher une vigne constitue un exercice bien meilleur, pour des hommes :

> Quid pereunt stulto fortes haltere lacerti ?
> Exercet melius vinea fossa viros.
>
> (XIV, 49.)

Les Grecs passaient, aux yeux de ces rigides Romains, pour les pères de tous les vices [1].

[1] Pline, *Hist. nat.*, XV, 19 : Usum ejus (olei) ad luxuriam vertere Græci, vitiorum omnium genitores, in gymnasiis publicando.

Page 265, ligne 13, après le point :

Sous Titus, des gens riches ornaient d'images d'athlètes leurs écoles et leurs arènes de lutte [1].

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXXV, 2.

Même page, après la ligne 19 :

Ce métier de professeurs était surtout la ressource d'athlètes malheureux dans les concours [1].

[1] Galien, περὶ ἰατρ. καὶ γυμναστ., c. XLVI; éd. K., V, p. 894.

Page 267, à la note 1 :

Cette ordonnance n'admettait que des hommes libres au concours pour les courses, dans les jeux sacrés.

Page 268, ligne 6, après le point :

Pline l'Ancien compare les athlètes aux chevaux, pour la voracité[1].

[1] *Hist. nat.*, XVIII, 63 : Athletarum, quorum capacitas jumentis similis.

Même page, ligne 10, après le point :

Particulièrement irrité par l'outrecuidance d'athlètes aussi présomptueux qu'incultes, qui osaient déblatérer, dans une langue barbare et malsonnante, contre les médecins, et même écrire sur des questions de diététique, auxquelles ils n'entendaient rien, Galien devint un de leurs détracteurs absolus[1].

[1] Galien, *loco citato*.

Même page, ligne 25, à la fin de la phrase, en note :

Galien, προτρεπτ. λόγ., c. IX à XIV.

Puis intercaler dans le texte :

Le gymnase rend paresseux et indolents ceux qui le fréquentent, les dispose à la somnolence et détend toute activité d'esprit; beaucoup d'entre eux y gagnent un tel embonpoint, qu'ils peuvent à peine respirer ; s'agit-il du soin d'affaires importantes, mieux vaudrait encore les confier à des pourceaux qu'à des athlètes[1]. Plutarque aussi dit[2] que les athlètes, éloignés des livres par leurs professeurs, et habitués à passer toutes leurs journées à faire des farces et des bouffonneries, finissaient par se pétrifier et se lustrer comme les colonnes des gymnases;

[1] Galien, περὶ μικρᾶς σφαίρας, c. III ; éd. K., V, p. 905.
[2] *De sanitate præc.*, c. XX, p. 133.

et Épictète[1] va même jusqu'à mettre les sales pancratiastes sur la même ligne que les gladiateurs.

[1] *Diss.*, II, 18, 22.

Page 269, ligne 25, après le point :

Toute la Grèce continuait d'affluer aux jeux pythiques et olympiques[1].

[1] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VIII, 18, p. 362.

Page 270, ligne 3 :

Au lieu de « l'an 37 avant Jésus-Christ, » il faut : l'an 36 après Jésus-Christ, à Olympie, le septième ou huitième depuis Hercule[1].

[1] Tacite, *Dialogue des orateurs*, ch. x ; Quintilien, 8, 14 : quem adolescentes senem vidimus; Pausanias, V, 21, 5; Krause, *Olympia* (en allem.), p. 335.

Même page, ligne 7 :

Tel fut aussi le Phénicien Élius Hélix, le premier qui eut la même chance dans la grande lutte des jeux capitolins, en l'an 218 de notre ère[1]. Des lutteurs éprouvés, accessibles à la corruption, recevaient parfois, de leurs adversaires, de grosses sommes pour se laisser vaincre[2].

[1] Philostrate, *de gymnast.*, VIII, 22, p. 59, où il faut voir aussi ce que dit Kayser, notamment au sujet de l'orthographe du nom de cet athlète. — Dion Cassius, LXXIX. 10. — Philostrate, *Héroïques*, 679.
[2] Philostrate, *de gymnast.*, c. III.

Même page, ligne 15, au mot « statues », en note :

Philostrate, *Héroïques*, 678 ; éd. K., p. 292.

Page 271, ligne 11, après le mot « victorieux », intercalez :

Quand Dion Cassius consignait, dans ses Annales, la

double victoire d'Élius Hélix, remportée aux jeux capitolins. . . . .

Même page, à la note 4 :

S'il est parvenu jusqu'à nous un assez grand nombre de figures d'athlètes romains, il n'est pas facile de déterminer les époques de leur origine avec quelque peu de certitude. Rien ne prouve, par exemple, que la mosaïque d'athlètes récemment découverte à Tusculanum (*Monum. d'It.*, VI et VII, t. 82) soit réellement du temps d'Adrien. — Une inscription recueillie par Orelli (339) et par Mommsen (*Inscr. Helveticæ*, 149), témoigne aussi de la fondation d'un gymnase pour l'athlétique à Minnodunum (Moudon), dans le Valais.

Page 280, à la fin :

Les *meridiani* que Henzen (*Mus. Borgh.*, p. 117), se fondant sur une inscription recueillie par Orelli (2587), mais dont l'authenticité est plus que douteuse, croyait être une espèce distincte de gladiateurs, n'étaient autres que les bestiaires encore disponibles après les combats de la matinée. Les *manicarii* in collegio Silvani (Orelli, 2566), que l'on a aussi faussement pris pour des gladiateurs, étaient véritablement des ouvriers, fabriquant les brassards, ce qui surprendra d'autant moins qu'il y avait également un *unctor*, membre dudit collége. On ne sait ce qu'il faut entendre par *scissores*, désignation mentionnée seulement dans le recueil de Mommsen des *Nouvelles inscriptions romaines* (737); mais il est très-invraisemblable qu'ils fussent, comme l'a supposé Fabretti (*Inscr. ant.*, p. 65), « qui cadavera ictibus dissipabant, ne quis simulata morte deluderet. »

Page 282, ligne 24, après le point :

Adrien[1] employa vingt-quatre éléphants à déplacer le

[1] *Vita Hadriani*, c. XIX.

colosse de Néron, ce qui prouve que l'on utilisait aussi, quelquefois, la vigueur de ces animaux gigantesques, pour traîner de lourdes charges.

Page 283, ligne 3 :

Une monnaie de Gordien, représentant le combat d'un éléphant (assisté de son guide) avec un taureau, dans l'amphithéâtre, se trouve reproduite sur une médaille contorniate. (Sabatier, *Descr. gén.*, t. VIII, 11.)

Page 286, ligne 6, après le point :

La disparition de l'ours, de la Numidie, n'est pas plus étonnante que celle des hippopotames et des crocodiles, de la Mauritanie, où il y en avait également autrefois[1]. Charlemagne, comme on l'a dit plus haut (p. 10), reçut un ours de Numidie, et, suivant Shaw[2], on en trouvait encore, dans les contrées barbaresques, au siècle dernier.

[1] De Humboldt, *Cosmos*, I, 412.
[2] *Voyages*, 1743, I, 323.

Même page, note 5, le passage cité de Varron est ainsi conçu :

Ostium habere (ornithona oportet) humile et angustum et potissimum ejus generis quod cochleam appellant, ut solet esse in cavea in qua tauri pugnare solent.

Même page, ligne 16 :

D'après Prudence, l'empereur Théodose défendit les combats de taureaux à Rome[1].

[1] *Adv. Symmachum*, II, 1122.

Page 286, ligne 22, en note :

Voir aussi Martial, V, 65, 10 .

Quot tua Mænalios collocat hasta sues ?

et, à propos de sangliers apprivoisés, le même, I, 104, 6 :

Et quantum Calydon tulisse fertur,
Paret purpureis aper capistris.

Page 289, ligne 8, après les mots « Antonin le Pieux aussi » intercalez :

comme Domitien [1]. . . . . ,

[1] Voir Martial, V, 65, 13 :

Sæpe licet Grajæ numeretur bellua Lernæ,
Improba Niliacis quid facit hydra feris?

Page 291, ligne 7, après le point :

En l'an 496 après Jésus-Christ, deux girafes furent envoyées de l'Inde à Théodose.

Page 301, ligne 9 :

Aux noms des savants mentionnés dans ce passage, il faut ajouter ceux du docteur Nissen, pour les amphithéâtres d'Italie, et du professeur Conrad Bursian, pour les amphithéâtres de la Suisse.

Page 303, ligne 21, il faut ajouter :

aux amphithéâtres du Latium, deux autres, dont les inscriptions font supposer l'existence, à Suessa Aruncorum et à Lanuvium.

Même page, à la fin :

Dans la Pouille, le prétendu amphithéâtre de Tarente, dont la périphérie est encore très-reconnaissable, paraît avoir été plutôt un cirque.

Page 304, à la fin :

il faut ajouter, aux amphithéâtres de la Campanie, celui dont le docteur Nissen a reconnu les vestiges à Nola. D'après la tradition conservée par Corcia (*Storia delle due Sicilie*, II, 416), il aurait été en briques, et il y en aurait eu, dans la même ville, un autre en

marbre; mais ce dernier paraîtrait avoir été, en réalité, plutôt un théâtre.

Dans la même province, on a également retrouvé un amphithéâtre et un théâtre, sous les ruines de Calès (Calvi). Corcia (I, 507) en indique les dimensions. Dans l'amphithéâtre que cet auteur croit avoir existé à Téanum, M. Nissen voit plutôt un théâtre.

Page 305, ligne 5 :

M. Nissen signale aussi des ruines d'un amphithéâtre à Trebula Mutuesca, près de Montelione della Sabina, dans le pays des Sabins.

Même page, ligne 11 :

Dans le Picénum, M. Nissen n'a plus entendu parler de l'existence d'un amphithéâtre à Osimo (Auximum), et ne voit dans celui de Fermo qu'un théâtre; mais il mentionne à Ricina, sur la rive gauche de la Potenza, entre Macerata et Recanati, un amphithéâtre bien conservé, qui peut remonter jusqu'à Septime-Sévère (voir Orelli, 915). On signale, en outre, des ruines et vestiges d'amphithéâtres à Faleria, près de Falerone, et à Asculum Picenum. La description du premier se trouve dans Deminicis (*Giorn. Arcad.*, LV, p. 160 à 168); du second, dont on reconnaît aisément le contour, des arcades étaient, s'il faut en croire les gens du pays, encore debout il y a une vingtaine d'années.

Même page, ligne 20 :

Dans l'Ombrie, outre les amphithéâtres mentionnés, il en existait, d'après la tradition, à Spoletium (Procope, *Histoire des Goths*, III, 23) et à Fulgineum (Mengozzi dans Colucci, *Ant. Pic.*, t. XI, p. 75); mais le docteur Nissen ne croit pas qu'il en ait existé un à Assisium.

Page 306, ligne 5 :

A Lucques aussi, on voit les restes d'un grand amphithéâtre, dont les constructions ont été transformées en logements, et l'arène en marché aux légumes.

Même page, ligne 34 :

Les ruines dans lesquelles on a cru reconnaître, à Padoue, les restes d'un amphithéâtre, dont Pignorius s'est même appliqué à

retracer le plan, ne paraissent pas, d'après Maffei, remonter à plus de quatre ou cinq siècles.

Page 310, ligne 3 :

Augusta Rauracorum correspond à Augst, dans le canton de Bâle, et Vindonissa à Windisch, dans celui d'Argovie.

L'amphithéâtre d'Avenches (Aventicum), dont l'emplacement est encore aujourd'hui facile à reconnaître, a été décrit par Bursian; il pouvait contenir, d'après les calculs de cet érudit, près de 18,000 spectateurs. Outre les amphithéâtres déjà mentionnés, il reste à signaler, en Helvétie, les ruines d'un amphithéâtre à Martigny (Octodurum), à l'endroit qu'on y nomme le Vivier, et des vestiges d'un amphithéâtre ou théâtre à Bade en Argovie (Aquæ vicus). A Cologne, dans la Germanie inférieure, des fouilles opérées dans le Berlich (la fosse aux ours) y ont aussi fait reconnaître l'emplacement d'un amphithéâtre, dans le voisinage du camp romain de la Colonia Agrippinensis, où se trouvait probablement aussi un vivier (*vivarium*) que, d'après le témoignage d'une pierre votive, découverte dans les fondations d'un couvent, un centurion de la sixième légion avait fait border.

Même page, ligne 21 :

En Angleterre, Collingwood Bruce (*The Roman wall*, 3e éd., 1867, p. 158) croit avoir reconnu dans un relief grossier, à Chester (Cilurnum), une scène d'amphithéâtre, ce qui le porte à supposer qu'il y existait un amphithéâtre. Il ajoute même : Decided traces of one still exist at the station of Barcovicus (Housesteads). Cependant toutes ces observations paraissent très-problématiques.

Autres provinces septentrionales de l'empire romain.

Rhétie et Vindélicie. — A Augsbourg (Augusta Vindelicorum) il y a lieu de soupçonner qu'il existait un amphithéâtre, près du Perlach (la fosse aux ours), dénomination synonyme du Berlich de Cologne. Voir, à ce sujet, un mémoire de J. Becker, dans les *Annales d'archéologie des provinces rhénanes*, XLII, p. 71 (en allem.). — Pour la mosaïque, représentant des scènes du cirque et des combats de gladiateurs, trouvée dans un jardin de cette ville, près de l'église Saint-Étienne, voir Gruter, 336.

Pannonie inférieure. — L'assertion de Muchar (*Le Norique romain*, I, 365, en allem.), qu'il aurait existé un grand amphithéâtre

à Cibalis (aujourd'hui Swilei) sur la Save, aux confins de l'Illyrie, paraît erronée; du moins le passage de Zosime (II, 18) cité à l'appui n'en dit-il rien.

Dacie. — Amphithéâtres à Porolissum (Mojrad), d'après des inscriptions trouvées en 1858 et conservées au musée de Klausenbourg (C. I. L., III, 836), et à Sarmizegethusa, à l'est du village de Varhely, qui occupe une partie de l'emplacement de l'ancienne ville. Voir la description des ruines dans Neigebauer (*Dacie*, 1851, p. 17, en allem.).

Page 311, au bas :

Cependant Ravoisié croit qu'on y donnait aussi en spectacle des jeux gymnastiques et des combats d'animaux (au théâtre de Cuiculum).

Page 312, ligne 27, au point, en note :

Voici ce que dit à ce sujet Guérin (I, p. 37) : Dans le petit village de Malga, on passe auprès des ruines d'un amphithéâtre, ruines fort peu importantes actuellement, mais qui, par la configuration même du terrain, laquelle offre une excavation évidemment artificielle, ne laissent aucun doute sur la nature du monument dont il s'agit (l'amphithéâtre de Carthage).

Page 314, ligne 2 :

Outre les amphithéâtres déjà mentionnés, Guérin en signale, dans la régence de Tunis, à Hadrumète (Sousa), la Petite Leptis (Lemta), Thapsus, Henchir-Badria, Botria ou Batria (oppidum Botrianense sive Ruspæ), Colonia Suffetula (Sbéitla), Henchir-Makter (oppidum Mactaritanum), Meraissa, sur l'emplacement d'une ville antique dont le nom est perdu, Putput (Souk-el-Abyad), Henchir-el-Meden (Aurelia Vina) et Henchir-oum-el-Abouab (Seressita). Ils sont décrits dans son livre au tome I, pages 108, 127, 130, 161, 383 et 409; puis au tome II, pages 214, 262, 265 et 356.

Page 315, ligne 18 :

Pour les jeux de gladiateurs donnés à Dyrrhachium en Épire, voyez *C. I. L.*, III, 607.

Page 316, ligne 4 :

L'indication (In Melo in marmore supra amphitheatrum) que contient, au sujet de l'île de Mélos, le Recueil des Inscriptions grecques (*C. I. G.*, 2432), ne paraît guère digne de fixer l'attention.

Page 316, ligne 6 :

Cette inscription de Lesbos se rapporte à un certain Claude Tryphonien, qui était probablement grand prêtre. Le fait de la célébration de jeux sacerdotaux dans cette île, résulte des inscriptions 2184 à 2194. D'après Conze (*Voyage dans l'île de Lesbos*, p. 5, en allem.), il se trouve, au clocher du castel de Mitylène, quatre pierres, représentant chacune un gladiateur complétement armé se tenant en garde derrière son bouclier, avec des inscriptions illisibles. Deux autres pierres y montrent des reliefs de bestiaires combattant des lions. Aux thermes enfin, on voit également une pierre offrant, sous le nom de Ἑλιξ, le relief grossier d'un taureau se ruant sur un homme à terre (*Ann. d. Inst.*, 1842, tav. d'agg. q.).

Page 318, ligne 3 :

Texier (*Description de l'Asie mineure*, v. II, p. 174) dit de Cyzique :

« Une rivière qui prend sa source dans un des acrotères du Dindymon, forme à l'ouest une vallée assez profonde, sur laquelle est placé l'amphithéâtre, qui s'appuie sur les deux mamelons inférieurs. Il n'est guère possible que, dans l'antiquité, ce ruisseau ait eu un autre cours; par conséquent, il passait sous l'arène de l'amphithéâtre, ce qui me porte à penser qu'elle était construite en bois. Les vomitoires sont au nombre de trente-deux; la plupart de ceux du rez-de-chaussée sont encore conservés; ils sont construits en blocs de granit à bossage; mais cet ouvrage est très-peu soigné et annoncerait plutôt l'époque de Gallien que celle des Antonins.... Cet édifice est indigne de la renommée de Cyzique. Il n'y avait pas de portique extérieur; les vomitoires conduisaient directement aux précinctions. Il ne reste plus, dans l'intérieur, que les massifs qui supportaient les gradins. L'amphithéâtre de Cyzique ressemblait beaucoup, comme disposition, à celui de Fréjus. »

Au sujet de la ruine de l'amphithéâtre de Pergame, appelée Gunghel-mess (le jour n'y vient pas) par les indigènes, Texier (v. II, p. 227 à 230) s'exprime ainsi :

« L'édifice est bâti avec une sévérité toute rustique; mais, dans son ensemble, cet amphithéâtre devait présenter une belle et sévère composition.... Le jour n'y vient point, à cause des galeries souterraines. Il est établi sur un ravin profond, dans lequel coule un ruisseau qui forme un des affluents du Sélinus. » — Tout

prouve que l'arène pouvait être submergée. Cette arène n'a que les proportions du petit amphithéâtre de Cemenelium (Cimiez), ce qui vient à l'appui du peu de faveur dont les spectacles de l'amphithéâtre jouissaient en Asie Mineure.

Page 320, au commencement :

Arabie. — Wetzstein, dans sa *Relation de voyage sur Hauran et les Trachons*, p. 59 (en allem.), fait mention d'amphithéâtres à S'uhbe et à Bosrà. Mais Burckhardt, dans son *Voyage en Syrie*, p. 368, etc. (en allem.), où sont décrites les ruines de la seconde de ces villes, ne dit rien qui vienne à l'appui de cette assertion.

Page 321, au tableau

donnant les dimensions de quarante-quatre amphithéâtres, il faut intercaler, en suivant l'ordre alphabétique, celles de huit autres, avec lesquels le nombre total se trouve porté à cinquante-deux.

Voici ces huit derniers, plus la mesure de l'amphithéâtre déjà mentionné de Thysdrus, d'après Guérin :

DÉSIGNATION latine des lieux.	DIAMÈTRE DE TOUT LE BATIMENT.		DIAMÈTRE DE L'ARÈNE SEULEMENT.	
	Grand axe.	Petit axe.	Grand axe.	Petit axe.
	mètres.	mètres.	mètres.	mètres.
Aventicum.	109.8	88.2	»	»
Cales.	87.17	58.98	»	»
Cemenelium	»	»	51	37
Faleria (Picenum) . . .	178.8	106.2	»	»
Octodurum.	64.2	60.3	»	»
Pergame	136.16	128.08	»	»
Thysdrus (d'après Guérin).	149. »	124. »	94	60
Vindonissa.	env. 69. »	—		
Urbs Salvia.	de 60 à 80	de 50 à 60		

Page 326, ligne 9 :

Des noms adoptés par des artistes, comme une allusion vivante à leur talent particulier ou à leurs succès, tels que

ceux du danseur Lépos, mentionné par Horace[1], de l'archimime Favor, du joueur de flûte (*choraules*) Crotus[2], peuvent avoir été empruntés aussi par des confrères, qui les prenaient sans même penser à leurs devanciers. Ainsi on retrouve, sur une liste de mimes, dans Orelli (2625), un Pétronius Favor et un Volumnius Favorabilis, ainsi qu'un Elius Hylas, homonyme du célèbre pantomime Hylas, élève de Pylade. Dans Gruter (331,2), figure aussi un harpiste (*psaltes*) du nom d'Ibycus.

Cet usage d'emprunter non-seulement des noms d'artistes ayant eu la vogue dans leur spécialité, mais surtout des noms de bon augure et de fantaisie, était aussi commun parmi les acteurs du cirque et de l'arène. Ainsi on trouve un cocher Eutychès, déjà nommé sous le règne de Caligula, et un autre cocher du même nom dans Gruter (340, 4), ainsi que dans Orelli (2625) un mime L. Acilius Eutychès, et dans le même recueil (2645) un « Aurelius Eutyches stupidus gregis urbani ». Les Fortunatus et les Félix, mentionnés dans Gruter (342), un certain M. Vipsanius Félix, dans le même recueil (340, 3), et le Félix dont a parlé Pline l'Ancien[3], furent aussi tous des cochers; Gruter (334, 3) et Orelli (2566) mentionnent des gladiateurs de ce nom, que l'on retrouve aussi, sur des jetons (*tesseræ*), avec ceux de Faustus et de Fortunatus.

Parmi les gladiateurs, Sénèque (*Prov.* IV, 4) et le *Livre des spectacles* (20, 1) mentionnent un Triumphus; ce livre (23, 27) et une inscription du recueil d'Orelli (2566), un Carpophore, nom que portait également un

[1] *Satires*, II, 6, 70.
[2] Martial, VI, 39, 19.
[3] *Hist. nat.*, VII, 186.

danseur dont parle Juvénal (VI, 199); enfin, des tessères de gladiateurs, relatives à la période de l'an de Rome 681 à 813, désignent plusieurs Philodame et Philargure, deux Antiochus et un Hermès (en l'an 60 de notre ère), homonyme de celui que Martial a chanté (V, 24). Quant au Pacidéjanus, mentionné par Horace (*Sat.* II, 7, 97), il faut supposer, si on le considère comme ayant vécu du temps même de ce poëte, qu'il avait adopté le nom d'un devancier contemporain de Lucilius, et dont il est parlé dans Cicéron[1].

[1] *Tusc. quæst.*, IV, 21, etc.

Page 328, ligne 4, après le point:

A ces instruments il faudrait peut-être ajouter l'orgue, si l'on se rapporte à un passage de Quintilien[1]. Au mot « guitare », employé par erreur, il faut partout substituer « cithare ».

[1] IX, 4, 11 : In certaminibus sacris (organorum soni) non eadem ratione concitant animos ac remittunt.

LIVRE VII.

LES VOYAGES.

Page 343, ligne 5, après le point :

Le plus prompt des voyages connus, est celui de Tibère lorsqu'il se rendit, de Ticinum (Pavie) en Germanie, auprès de Drusus, qui y était tombé malade. Il fit ce trajet de 200 milles, à travers un pays encore à demi barbare [1], en vingt-quatre heures, avec un seul guide, en changeant plusieurs fois de chevaux. Pline l'Ancien dit même qu'il le fit tout entier en voiture, sans changer de chevaux plus de trois fois, ce qui paraît incroyable [2].

[1] Valère Maxime, V, 5, 3 : Per modo devictam barbariem, ce qui doit s'appliquer à la Rhétie.
[2] *Hist. nat.*, VII, 84.

Page 345, ligne 2, au mot « traversée », en note :

Pline, *Hist. nat.*, II, 125 : Nec tamen sævitia tempestatum concludit mare; piratæ primum coegere mortis periculo in mortem ruere et hiberna experiri maria, nunc idem avaritia cogit.

Même page, ligne 11, après le mot « naufrages; » :

ils allaient jusqu'à vendre comme esclaves les malheureux qui tombaient entre leurs mains[1];

[1] Scribonius Largus (90, 231) raconte qu'un dispensateur de Calvisius Sabinus, « naufragio in ergastulo deprehensus (l. in ergastulum depressus), » reçut dans ce cachot la marque de la flétrissure servile.

Page 346, note 5 :

Voir aussi *Zénob.*, 5, 32.

Même page, ligne 14 :

De Rome à Stabies on mettait quatre jours, par la voie de mer[1].

[1] Galien, *Meth. med.*, V, 92 (éd. K., X, 393).

Page 347, ligne 20, après le point :

Galien[1], retournant à Rome avec un ami de Gortyne (ville de la Crète), passa par Corinthe; puis l'ami, après avoir dirigé ses bagages et la majeure partie de ses esclaves sur Athènes par mer, poursuivit lui-même sa route par Mégare, mais en retenant auprès de lui quelques serviteurs.

[1] *De cogn. curandisque animi morbis*, c. IV (éd. K., V, p. 48).

Page 348, au bas du texte :

Saint Ignace, dans l'arrière-saison ou l'hiver même de l'année 107 de notre ère, fut transporté, par mer, de Séleucie à Smyrne, et en Troade, de là, par terre, à travers la Macédoine jusqu'à Épidamne, et finalement rembarqué à la destination du port d'Ostie[1]. La nouvelle de la mort de C. César, décédé à Limyra, en Lycie, le

[1] Ruinart, *Acta mart.*

21 février de l'an 4 de notre ère, arriva le 2 avril suivant à Pise[1].

[1] Orelli, 643 (Cenotaph. Pisan.).

Page 350, à la note 1 :

Le trajet maritime le plus rapide, dans l'antiquité, est celni qu'a mentionné Arrien dans son *Périple du Pont-Euxin*, ch. VII (*Geogr. minores*, éd. Muller, p. 372), avec un parcours de 500 stades dans un laps de six à sept heures, soit de 8 milles marins de 60 au degré par heure au minimum. C. Muller, n'admettant pas la possibilité d'une telle vitesse, c'est-à-dire d'un parcours de 1,700 à 2,000 stades en vingt-quatre heures, soupçonne dans le chiffre de 500, indiqué ci-dessus, une altération du texte primitif. Cependant cette vitesse, notamment pour une durée limitée, n'est pas trop invraisemblable, puisque Aristide aussi fait mention d'un trajet fait dans de très-bonnes conditions, mais ne rentrant pas dans la catégorie des trajets de grande vitesse extraordinaire, dans lequel un parcours de 1,200 stades fut accompli en vingt-quatre heures, et que, dans la plus accélérée des courses maritimes mentionnées par Pline, la vitesse moyenne apparait presque aussi grande, même pour une durée beaucoup plus longue.

O. Peschel, après la citation du passage d'Arrien, dans son *Histoire de la géographie* (1865, p. 18, n. 1, en allem.), poursuit en ces termes : « Dans les trajets maritimes dont Pline a fait mention, la vitesse, d'après la remarque d'un savant marin anglais, ressort dans un cas à moins de 140, dans deux à 160, et dans les autres à un chiffre de 175 à 185 milles marins, par journée de vingt-quatre heures. Cela fait un minimum de vitesse s'établissant entre 6 et 7 milles marins par heure, un maximum d'un peu plus de 8 milles, et une moyenne de 7 milles à l'heure, qui serait très-satisfaisante même pour des navigateurs de notre temps. » Voyez à ce sujet James Smith, *De la construction navale chez les Grecs et les Romains*. — La frégate autrichienne *la Novare*, de Valparaiso à l'Équateur, dans l'Océan Atlantiqne, ne fit en moyenne que 6 milles marins et demi à l'heure (Voir Scherzer, *Voyage de la Novare*, 3, 291, en allem.).

Page 351, à la note 1 :

Pour le contraire, voyez Lucien, *Luc.*, 1.

Page 354, ligne 26, après le point :

Des provinciaux opulents ne se faisaient pas faute de



déployer le même luxe. Le sophiste Polémon de Smyrne, par exemple, se faisait suivre, dans ses voyages, de nombre de bêtes de somme, de chevaux, d'esclaves et de couples de chiens, dressés pour des chasses diverses; lui-même avait à sa voiture de route un attelage phrygien ou gaulois, harnaché d'argent[1].

[1] Philostrate, *Vies des sophistes*, éd. K., p. 228.

Page 355, à la note 2 :

Voyez aussi ces autres vers de Martial (I, 2) :

Qui tecum cupis esse meos ubicunque libellos
Et comites longæ quæris habere viæ,
Hos eme quos artat brevibus membrana tabellis :
Scrinia da magnis, me manus una capit.

Même page, après la ligne 15 :

L'habitude des femmes de condition était, sans doute, de voyager en litière. Ainsi Julie, la fille d'Auguste et l'épouse d'Agrippa, dans un voyage à Ilium, faillit une fois la nuit de se noyer, avec ses porteurs de litière, dans les flots du Scamandre, qui avait subitement grossi. Agrippa, irrité de ce que les habitants de la ville n'étaient pas venus au secours de sa femme, leur imposa, bien qu'ils n'eussent été nullement avertis de l'arrivée de Julie, une amende de 100,000 deniers, du payement de laquelle ils ne parvinrent à se faire dispenser que grâce à l'entremise de Nicolas Damascène et à l'intercession du roi Hérode[1].

[1] Nicolas Damascène, *De vita sua* (Muller, *Hist. Græc. fragm.*, III, p. 350).

Page 356, ligne 9, en note :

Il en est encore en partie ainsi, de nos jours, dans l'intérieur de la Russie (voir de Haxthausen, I, 96, etc., pub. en 1847) et de la Sicile

(voir Parthey, *Pérégrinations en Sicile et dans le Levant*, I, 338, publ. en 1834, en allem.).

Page 356, ligne 1 de la note 3, après le point :

Strabon, dans le second des passages cités, parle de Carura, sur les confins de la Phrygie et de la Carie.

Voici de plus le texte, malheureusement très-vicié, de la citation suivante de Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, XXIX, 23) : Ipsorum intemperantiam in (morbis) aquarum calidarum deverticulis (?).

Page 357, à la note 2 :

Sur ce qu'on appelait « munus hospitis in domo recipiendi », c'est-à-dire les quartiers à fournir aux juges ou magistrats romains, à leur suite et aux soldats en marche, voyez Kuhn, *Organisation de l'empire romain*, I, 61 (en allemand). Les savants étaient exempts de cette charge. Voir Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 25, 3.

Même page, ligne 24, après le point :

Les grands de l'époque seuls pouvaient avoir des quartiers, en nombre suffisant, toujours préparés pour les recevoir, dans leurs petits voyages en Italie, quand ils se rendaient, par exemple, à leurs terres. Ainsi Cicéron en avait, où il descendait, en allant visiter ses villas d'Anagnia, d'Atina, de Frosinone, de Lanuvium et de Sinuessa. On sait aussi qu'il chercha à s'en procurer un à Terracine[1].

[1] Cicéron, *ad fam.*, VII, 23.

Page 358, ligne 1, au mot « passantes », ajoutez :

en Italie comme dans les provinces.

Page 359, ligne 1, après le point :

Le pieux Samaritain ne put-il pas, comme nous le voyons dans l'Évangile[1], conduire à une auberge le mal-

[1] Selon Saint-Luc, 10, 34.

heureux qu'il trouva gisant sur la route de Jérusalem à Jéricho, où il avait été blessé et détroussé par des brigands? Un bourg comme Bethléhem n'avait-il pas aussi son hôtellerie [1]?

[1] *Ibidem*, 2, 7.

Même page, ligne 11 :

Il est assez probable, en effet, que les *mansiones*, quand il y avait de la place, logeaient aussi de simples voyageurs payants.

Même page, à la note 4 :

Mentionnons également, à ce sujet, Tabernæ (auj. Rheinzabern), ancienne colonie romaine de potiers, dans le Palatinat.

Page 361, à la note 3 :

Les deux deniers laissés par le pieux Samaritain à l'aubergiste, pour défrayer pendant un jour le blessé remis à ses soins (*Év.* selon saint Luc, 10, 34), étaient certainement plus que suffisants, comme ils devaient couvrir en outre les frais d'un traitement médical.

Page 363, ligne 6, après le point :

Les fraudes de l'espèce étaient d'ailleurs très-communes, sans doute.

Même page, à la note 1 :

Quintilien, *Declam.*, 349 : Quod quis per publicanos improfessum transtulerit, commissum sit. — Les douaniers, dans ce passage, disent : Quamvis pœna sit, quamvis in commissum veniant ea quæ quis professus non est, tamen fallere nos volunt, tamen mille artibus circumscribuntur (lisez circumscribimur). — *Ibid.*, 359 : Præter instrumenta itineris, omnes res quadragesimam publicano debeant. Publicano scrutari liceat. Quod quis professus non fuerat, perdat. Matronam ne liceat attingere. Matrona iter faciens, quum ad publicanos venisset, uniones habens CCCC, in sinum abdidit; hos quum requireret publicanus, matrona scrutandi potestatem fecit, publicanus noluit scrutari.

Translatis manum injicit et suos dicit. — Il ne reste qu'à savoir si les choses se passaient réellement ainsi.

Page 363, après la ligne 11 :

Les effets des soldats étaient exempts de droits[1], et il est probable que, dans bien des cas, la faveur impériale procurait la même immunité. Trajan la conféra au sophiste Polémon de Smyrne, pour tous ses voyages de terre et de mer, et Adrien l'étendit même à tous ses descendants[2].

[1] Tacite, *Annales*, XIII, 50, etc.
[2] Philostrate, *Vies des sophistes*, p. 228, éd. Kayser.

Page 364, ligne 1, après le point :

Galien[1] parle d'un brigand qui, naguère, infestait les environs de Coracésion, en Pamphylie, et qui coupait les jambes à ses victimes; Lucien[2], de brigands en Égypte. Dion Cassius[3] pensait que le brigandage ne cesserait pas tant que la nature humaine ne changerait pas elle-même. Les brigands n'en voulaient pas seulement à l'avoir, mais aussi aux personnes des voyageurs, pour en faire également leur butin, et le rapt d'hommes était connu en Italie comme dans les provinces; plus d'un voyageur sans défense disparaissait pour toujours dans les affreux bagnes, à demi souterrains, où étaient tenus enfermés les esclaves des grands propriétaires terriens[4].

[1] *De usu part. corp.*, III, 5; éd. K., II, 188,
[2] *Alexandre*, 44.
[3] XXXVI, 3.
[4] Voir Marquardt, *Manuel de l'A. R.*, V, p. 174, ainsi que notes 1036 et 1154, en allem.; puis le passage suivant, déjà cité plus haut, de Scribonius Largus (90, 231): Dispensatori Sabini Calvi (lisez Calvisi) naufragio in ergastulo deprehenso (lisez in ergastulum depresso).

Même page, ligne 20, après le point :

Souvent aussi les cadavres (des malfaiteurs dont il s'agit) restaient abandonnés au bord de la route, comme une pâture offerte aux oiseaux, dans la montagne surtout, et offraient parfois, dans cet état, aux médecins en voyage, suivant la même route, l'occasion vivement désirée de se livrer, en passant, à l'examen des parties internes du corps[1].

[1] Galien, *De anatom. administr.*, I, 2 ; éd. K., II, p. 221 ; ainsi que IV, 5, p. 385.

Page 365, à la note 3 :

Déjà Varron (*R. R.*, II, 10, 3) recommandait de choisir des pâtres, « qui non solum pecus sequi possint, sed etiam à bestiis ac prædonibus defendere. »

Page 366, comme fin du chapitre :

On peut juger de l'intérêt général qu'excitaient les brigands fameux par le fait qu'un auteur, tel qu'Arrien, écrivit une biographie du brigand Tilloboras, qui avait infesté les environs du mont Ida, dans l'Asie Mineure.

[1] Lucien, *Alexandre*, 2.

Page 368, ligne 2, après le point :

L'émigration coloniale produisait au loin des effets analogues bien plus stables. La centralisation du gouvernement à Rome déterminait des voyages incessants des provinces à Rome, et *vice versâ*. Nombre de provinciaux de toutes les parties de l'empire étaient continuellement en route pour la capitale, les places où l'empereur sé-

journait dans le moment[1], ou les résidences des gouverneurs de province[2], soit pour suivre leurs propres affaires[3], soit comme députés de leurs villes[4].

[1] Voir des exemples de pareils voyages dans Philostrate, *Vies des sophistes*, soit éd. K., p. 217, le voyage de Nicétès de Smyrne dans la Gaule.

[2] Pline le Jeune, *Lettres*, X, 57. Les Byzantins envoyaient chaque année deux ambassadeurs spéciaux, l'un auprès de l'empereur, l'autre auprès du gouverneur de Mœsie, pour les complimenter. Le premier recevait 12,000, le second 3,000 sesterces de frais de route.

[3] Épictète, *Dissert.*, III, 9, 6.

[4] Suivant le *Digeste*, loi 7 : De legationibus, 4, § 6, Vespasien avait réduit le nombre de ces députés à trois par ville.

Page 369, à la note 3 :

Voir aussi, sur les voyages du rabbin Akiba dans la Gaule, la Babylonie, l'Arabie et l'Afrique, en connexité avec la révolte de Bar Cochba, l'article *Juifs* dans la grande *Encyclopédie* allemande d'Ersch et Gruber (II, 27, p. 13).

Page 370, ligne 4, après le point :

Un nombre infini de gens, dit Pline l'Ancien[1], naviguent pour chercher un lucre sur toutes les mers accessibles. Voyez, lisons-nous dans Juvénal[2], les ports et la mer remplis de grandes quilles de navires; déjà l'on y voit presque plus de monde qu'à terre même; partout où l'espoir du lucre appelle, viennent des escadres entières; elles ne parcourent pas seulement le Levant et le Ponant, dans la Méditerranée, mais laissent loin derrière elles Calpé même, et entendent le (prétendu) sifflement du soleil, quand il plonge dans les ondes.

[1] *Hist. nat.*, II, 118.

[2] XIV, 278, etc.

Page 371, ligne 1, il faut :

Au lieu de « vents alizés » moussons[1].

[1] Voir à ce sujet Pline, *Hist. nat.*, VI, 100, etc.

Page 372, note 4, ligne 7, après le point :

C. Muller (*Geographi Græci minores*, éd. Didot, p. XCVI, etc.), dans son rapport sur le Périple de la mer Érythrée, en marque l'époque à la période décennale écoulée de 80 à 89 après Jésus-Christ.

Page 373, ligne 9 :

Ces monnaies, grecques et romaines, datent principalement de l'époque du règne d'Auguste à celui des Antonins[1]. Il en a été particulièrement découvert beaucoup dans les ruines d'une ville antique, près de Mantotte, dans l'île de Ceylan. Mommsen[2] suppose même qu'un denier plaqué, avec l'effigie de C. et de L. César, fréquent dans l'Inde, pourrait bien avoir été frappé spécialement pour le commerce avec cette région.

Sénèque[3] disant, dans ses considérations sur l'exiguïté de la terre, qu'il n'y avait, par un vent favorable, entre les extrémités du littoral de l'Espagne et de celui de l'Inde, qu'un intervalle de très-peu de jours, n'aurait sans doute guère fait usage de cette hyperbole, si la traversée de l'un à l'autre n'avait pas été réellement pratiquée de son temps. La parfaite connaissance que Pline l'Ancien avait des productions naturelles de l'Inde citérieure, prouve qu'elle avait déjà été visitée, de son temps, par bon nombre de trafiquants grecs et romains, comme l'indiquent aussi les communications en partie orales, en partie écrites, dont il composa ses notices. Le fait d'un développement et d'une extension considérables des rapports commerciaux entre l'empire romain et l'Inde, appert de la géographie de Ptolémée, composée vers le milieu du

[1] Voir Lassen, *Archéologie de l'Inde*, III, 82 (en allem.).
[2] *Histoire du monnayage chez les Romains*, p. 725, etc. (en allem.),
[3] *Quæst. nat.*, I, prol. 13.

deuxième siècle, et dont l'auteur disposait déjà de relations de voyage, où les distances étaient indiquées en stades, non-seulement du cap Kory, la mer de Kaly actuelle, aux bouches du Gange, mais encore jusqu'à la Chersonèse d'Or ou presqu'île de Malacca, et de là même jusqu'à Cattigara ou Canton. La grécisation des noms d'un grand nombre de villes de l'Inde, mais surtout de l'île de Taprobane (Ceylan), dans l'ouvrage de Ptolémée, est aussi une preuve de l'activité du trafic des négociants grecs et égyptiens avec ces places. Ainsi Ptolémée[1] était parfaitement renseigné sur la situation du port indien de Simylla, dans la baie de Barygaza. Cependant les rapports de Pausanias (III, 12, 3), sur un troc de marchandises avec les habitants de l'Inde, ne sauraient, d'après Lassen, avoir été exacts pour le temps d'alors; mais déjà dans les deux premiers siècles de l'empire, ces voyages de commerce lointains devinrent en partie des voyages réguliers.

[1] *Géographie*, I, 17.

Page 373, ligne 18, au mot :

« négociants, » ajoutez « romains, »

Page 374, ligne 16, après le point :

Les monnaies du deuxième siècle, particulièrement celles du temps des Antonins, prédominent.

Le commerce de l'ambre se faisait principalement par les trois grandes voies suivantes : 1° dans la direction du sud, par Carnuntum vers l'Adriatique; 2° dans la direction du sud-ouest, le long de la côte, ou par la Chersonèse cimbrique, à travers l'intérieur de la Gaule ou celui de la Germanie, vers les bouches du Rhône; et 3° dans la di-

rection du sud-est, le long du Borysthène, vers la mer Noire. Ainsi des tombeaux de trafiquants romains ont été découverts en Silésie même[1].

[1] Voir à ce sujet, dans la grande Encyclopédie allemande d'Ersch et Gruber, l'art. *Germanie*, p. 366, n. 318.

Page 375, note 1, lignes 3 et 4, lisez :

Marinus de Tyr, l'un des garants du géographe Ptolémée. . . . .

Et plus loin, ligne 5 :

Séra (auj. Turfan ou Hawi ?). . . . .

Après la ligne 8 :

De la tour de pierre, qui devait être un caravansérail, il existe encore, dans le voisinage de la ville d'Osch, des restes que les Orientaux musulmans appellent Takht-i-Suléiman (le trône de Salomon).

A la fin de la note 1 :

O. Peschel (*Histoire de la géographie*, sect. I, *Limites de la géographie grecque et romaine*, p. 10 à 24, en allem.) croit voir dans Lithinos Pyrgos la grécisation d'un nom de lieu, du Taschkend de Reinaud, qui ne serait pas toutefois le Taschkend moderne, mais un autre, situé près du défilé de Kaschgar. La capitale de la Sérique était peut-être Hian-iang, ville de cette époque, ou la ville actuelle de Tschang-nganhan, dans le Schensi. — On trouvait des établissements grecs non-seulement dans l'île de Socotora, mais jusque sur la côte de Malabar, où Ptolémée cite deux villes avec des noms grecs, Théophile et Byzantium, dont, suivant Lassen, l'une serait Surdhaour, dans la presqu'île de Guzerate, l'autre Widjajadurga, entre Bombay et Goa. Le Diogène que mentionne Ptolémée (I, 9 : Ex his unus qui Indiam migraverant) était un pareil colon grec. Peschel parle aussi des notions que l'on avait sur l'île de Java, sur la côte orientale d'Afrique, passé Zanzibar, jusqu'à un promontoire de Rhaptum, que l'on a cherché aux environs de l'établissement actuel de Quiloa et même encore plus loin, ainsi que sur les îles Canaries, en occident.

Dès l'an 19 avant Jésus-Christ, L. Balbus, d'après Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, V, 36), avait marché, par le chemin des caravanes, dans la Tripolitaine, sur Phazania, ou sur l'oasis de Fezzan, alors encore habitée par les enfants d'Ammon ou Garamantes, les tribus tédas de nos jours.

Dans cette expédition, il ne fit pas seulement la conquête de la capitale de l'oasis, Garama (la vieille Djerma), dont H. Barth a visité les ruines, mais aussi celle de Cydame ou Ghadamès. Ce qui, mieux encore que l'apparition d'envoyés des Garamantes à Rome (Tacite, *Annales*, IV, 26), prouve que les Romains ont très-longtemps dominé la route du désert de la Tripolitaine, ce sont les monuments de leur architecture, que l'on trouve sur la route du Fezzan et dans cette contrée même. Barth (*Voyages dans l'Afrique centrale*, I, 136 et 165, éd. allem.) mentionne comme le débris d'architecture romaine le plus méridional, dans le Sahara, le caveau orné de pilastres corinthiens près de la vieille Djerma, par 26° 22′ de latitude, et plus au nord, sur la lisière septentrionale de la Hammada, par 30° 28′ de latitude, le castel romain dont il fait remonter la construction au temps de 232 à 235 après Jésus-Christ. Barth suivit presque la même route qu'avaient déjà prise deux Romains faiseurs de découvertes, Septimius Flaccus et Jules Materne, en se rendant de Lébida (Leptis magna), dans la Tripolitaine, au Fezzan, où un roi de Garama, un chef de Tédas, fit escorte à ce dernier, à travers le désert, jusqu'à ce qu'il atteignit, après trois mois, un pays nommé Agisymba, et peuplé de noirs. Materne est le seul Romain duquel il est permis de supposer qu'il ait abordé le Soudan. Il faut bien, puisqu'il désigne le rhinocéros comme un animal habitant ce pays d'Agisymba (Ptolémée, I, 8), qu'il ait poussé lui-même au-delà du Sahara.

A la note 2 :

Letronne considère comme de simples négociants, Reinaud comme des ambassadeurs, les messagers de l'empereur Houan-ti auprès d'Aantoun, roi du grand Thsin (Marc-Antonin).

Page 375, à la note 3 :

Italici quei Argeis negotiantur (*C. I. L.*, 595, 596, 1137); cives romani qui Mitylenis negotiantur (Orelli, 4111).

Page 376, ligne 20, au mot médecins, en note :

Galien, éd. K., I, 58.

Page 377, ligne 20, après le point :

Galien[1] dit qu'il ne reculait pas devant les plus grands voyages de terre et de mer, pour se procurer l'avantage

[1] *De anatom. adm.*, IV, 40 ; éd. K., II, 470.

de faire, personnellement, la connaissance de tous les disciples du médecin Quintus.

Page 378, ligne 9, à Milan, ajoutez :

et Crémone.

Même page, à la note 10 :

Apollonius de Tyane doit avoir fait ses études à Tarse. Voir Philostrate, *Ap. de T.*, p. 4, 8, éd. K.

Même page, ligne 22, après le point :

A Smyrne enseignèrent, en effet, des professeurs[1] dont la renommée était telle, qu'elle y attira la jeunesse, non-seulement de l'Asie Mineure, mais aussi du continent grec, de l'Assyrie, de la Phénicie et de l'Égypte. Galien[2] y suivit les cours de Pélops. D'ailleurs, beaucoup d'autres villes d'Asie étaient également pourvues d'écoles de rhéteurs[3].

[1] Tels que Nicétès, Scopélien, Polémon, Héraclide, dans les *Vies des sophistes* de Philostrate, éd. K.
[2] *De anatom. admin.*, I, 1 ; éd. K, II, 218.
[3] Græfenhan et Bernhardy ont dressé la liste de ces villes.

Page 379, ligne 6 :

A Athènes, l'affluence était telle, que la pureté d'accent des habitants de cette ville eut à souffrir, comme il paraît, des mauvaises habitudes de langage qu'ils avaient contractées, à force d'héberger continuellement des jeunes gens originaires de pays entièrement ou à demi barbares[1].

[1] Voyez aussi Quintilien, *Declam.*, 333 : Adolescentem dives pauperem impensis suis Athenas mittit. Redit ille disertus, etc.

Page 379, ligne 24, après le point :

Dans le *Digeste* (XXVII, l. 6, § 1) on oppose formellement les grammairiens, sophistes, rhéteurs et médecins nomades aux sédentaires.

Page 380, ligne 13 :

Ce dernier (Alexandre d'Abonotique) avait de plus l'habitude d'envoyer, dans toutes les directions, des émissaires chargés de propager partout, dans l'empire romain, la réputation de son oracle[1].

[1] Lucien, *Alexandre*, 24 et 36.

Page 382, ligne 10, après le point :

Les jeux olympiques conservèrent, de même, une grande vogue, jusque vers la fin du deuxième siècle, et quand, après la fête, arrivait le moment du départ général, il n'était pas facile de trouver une voiture[1].

[1] Lucien, *Peregrinus*, 1 et 35.

Même page, ligne 18 :

A l'époque de la célébration des mystères d'Éleusis, Athènes regorgeait d'étrangers[1]. Cependant les mystères de Samothrace, placés sur la même ligne, de l'aveu de Galien[2], n'avaient pas moins de prestige, et cette île écartée, difficilement accessible aux navigateurs, ne cessait pas d'attirer, de près et de loin, comme aujourd'hui le mont Athos, des pèlerins par troupes[3]. Les regards

[1] Philostrate, *Apollonius de Tyane*, IV, p. 72, éd. K.

[2] Ed. K., IV, 361.

[3] Ainsi le légat de L. Lucullus, Voconius, vint à Samothrace en l'an de Rome 681 (Plutarque, *Lucullus*, 13). — Voir, dans Conze (*Voyage aux*

des anciens devaient chercher la montagne qui domine Samothrace, avec la même dévotion qu'exprime aujourd'hui la mine du marin ou du voyageur grec, en vue du sommet de l'Athos. Un clergé peut-être aussi inculte que l'est, encore maintenant, celui du couvent de l'Athos, se livrait, dès lors, pareillement à Samothrace, à l'exercice traditionnel de pratiques d'une haute antiquité, réduites, avec le temps, au néant d'un vain formalisme, mais entourées, pour le peuple, d'une auréole de vieille sainteté, et dans lesquelles les mœurs, la langue et l'art s'étaient ainsi pétrifiés, en quelque sorte. Actuellement, le cri des pâtres et des bergers trouble seul la solitude muette du rivage, que vivifiaient jadis des bandes de pèlerins. Mais, à côté des deux sanctuaires d'Éleusis et de Samothrace, vers lesquels tendaient principalement les voyages pieux de l'époque, il existait encore une multitude d'autres lieux de pèlerinage fréquentés, comme par exemple, à ce qu'il paraît, dans l'île de Lesbos, près d'Érèse. Là, comme ailleurs, des inscriptions telles que : « *Souvenez-vous de vos frères*, » et d'autres semblables[1], ainsi que des empreintes de pieds, taillées sur les dalles, en guise d'*ex voto* sans doute, en témoignent. De même les oracles de la Grèce, de l'Asie Mineure, de l'Égypte, de l'Italie, ne furent peut-être, à nulle époque de l'antiquité, plus visités que durant les deux premiers siècles de notre ère[2].

Iles de la mer de Thrace, p. 63 à 72, en allem.), des inscriptions de pèlerins, parmi lesquelles il y en a de romaines (*mystæ pii*), comme il s'en trouve une aussi, de l'an 136 de notre ère, dans le *C. I. L.*, p. 167 a. Il sera question ailleurs du voyage de Germanicus.

[1] Conze, *Voyage dans l'île de Lesbos*, p. 32, etc.

[2] Wolf, *De novissima oraculorum ætate*.

Page 382, ligne 20, après le point, à changer en virgule, ajoutez :

comme par exemple Aristide.

Après les mots, « c'est surtout », intercalez :

dans les cas de migraines persistantes, d'aliénation mentale, de paralysie, d'hémorrhagie, de cachexie, d'hydropisie et de maladies de la vessie[1].

[1] Célius Aurélien, *Morbi chron.* (*Art. med. princ.*, éd. Haller, XI, aux pages 23, 86, 118, 175, 246, 258 et 390.)

Même page, ligne 24, au mot « malades, » substituez :

phthisiques[1].

[1] *Ibidem*, p. 200. — Voir aussi Daremberg, *Oribase*, II, 857.

Page 383, ligne 2, à la phrase qui s'y termine :

ou bien aussi la résidence dans un lieu élevé, près de la mer, cas pour lequel Galien[1] recommande particulièrement Stabies, en raison de sa situation, de son bon air, de sa belle végétation et de ses élèves de bétail.

[1] *Meth. med.*, V, 92 ; éd. K., X, 363, etc. ; voir aussi 372.

Même page, ligne 21, après le point :

Peut-être aussi les eaux thermales de Bath étaient-elles, dès lors, richement pourvues de tout ce qui est nécessaire à l'usage des mortels, comme dit un auteur ancien, qui écrivait probablement dans la première moitié du troisième siècle[1]. Ces eaux paraissent avoir été, en effet, très-fortement goûtées et visitées, pour des cures,

[1] Solin, 22, 10, p. 115, éd. Mommsen : In quo spatio (Britanniæ) magna et multa flumina, fontes calidi opiparo exculti apparatu ad usus mortalium : quibus fontibus præsul est Minervæ numen, in cujus æde perpetui ignes numquam canescunt in favillas, sed ubi ignis tabuit, vertit in globos saxeos.

dès le commencement de l'occupation romaine, comme le prouvent les beaux restes d'un temple de Minerve, et de nombreux *ex voto* du bon temps.

Page 386, à la note 4 :

Lucien, *De dipsad.*, au commencement.

Page 387, ligne 9, après le point :

Dion de Pruse encore décrit l'Inde comme un paradis, d'après les relations de commerçants qui en avaient visité les ports. A l'en croire, il y coule des fleuves de lait, de miel, d'huile et de vin; la terre y offre gratuitement, à l'homme, sa nourriture; les prairies y sont émaillées des plus belles fleurs, les arbres y prodiguent fruits et ombrages, le chant des oiseaux y éclipse la musique instrumentale; une douce chaleur, pareille à celle du commencement de l'été, y règne pendant l'année entière; le ciel y est plus étoilé et les étoiles y sont plus brillantes que dans les pays de langue grecque; les hommes, enfin, y vivent plus de quatre cents ans, sans connaître la maladie, la vieillesse et l'indigence. Mais, pendant que pour le peuple chaque jour y est une fête, les brahmanes s'adonnent entièrement à la contemplation et à l'abstinence; ils se soumettent, volontairement et sans murmure, à des mortifications inouïes; mais aussi boivent-ils de la source de la vérité, dont a toujours soif quiconque en a goûté une fois[1]. Suivant Pline l'Ancien[2], les Arabes n'auraient brûlé que des bois de senteur,

[1] Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXV, p. 434, etc.
[2] *Hist. nat.*, XII, 80. Indiæ fabulosa.

Page 387, ligne 13, il faut, au lieu « du pays » :

du bienheureux pays des Hyperboréens.

Page 389, ligne 16, après le point :

Vers la fin du quatrième siècle, cependant, le poëte Rufus Festus Avien[1] trouva cette ville célèbre (Gadès), dont jadis le roi Juba s'honorait d'être un duumvir, en pleine décadence, et n'y vit de remarquable que la fête d'Hercule (*Herculaneam solemnitatem*).

[1] *Ora maritima*, 270.

Page 390, au commencement :

En fait de voyages, ce qui les déterminait principalement, chez les provinciaux, c'était le désir de voir Rome[1].

[1] Florus, *Epitome*, p. XLI, 5 : Quidam... quos ab *urbis spectaculo* Bæticam revertentes sinister Africæ ventus in hoc littus excusserat.

Page 392, ligne 11 :

C'était aussi une bonne résidence d'été[1].

[1] Aulu-Gelle, XVIII, 1, 1. — Voir aussi Varron, *R. R.*, III, 2 (ædes Seji in littore Ostiensi).

Même page, à la note 5 :

Lucullus aussi avait deux villas, dans les environs (Westphal, *La Campagne de Rome*, p. 57, en allem.).

Stace, dans les *Silves* (I, 3, 83, etc.), donne une énumération semblable de villégiatures, comprenant Tusculum et Préneste, Laurente, Baies, Formies, Circéji, Anxur, Gaëte et Antium, qu'il compare avec Tibur. — Sur les villégiatures d'Auguste, voyez Suétone, *Auguste*, ch. LXXII.

Page 393, après la ligne 20 :

Les principales autres villes de ce littoral étaient Gaëte,

Formies, Minturnes, la villégiature d'Apicius[1], et Cumes. Téanum était plus éloigné de la côte[2].

[1] Athénée, I, 7 a.—Il y avait aussi, à Minturnes, le bien de Castricius. (Porphyre, *Vie de Plotin.*)
[2] Horace, *Épîtres*, I, 1, 86.

Page 394, ligne 3, après le point :

Ainsi on recherchait Laurente pour la tiédeur, Lanuvium pour l'agréable fraîcheur de son climat; l'Algidus était froid et Tusculum plein de soleil; il faisait chaud à Pouzzoles, tandis qu'à Tibur la chaleur était modérée.

Même page, ligne 6, après le mot « nommer » :

comme Antium, séjour non moins récréatif pendant les courtes journées de la saison des pluies hiémales, qu'à l'époque des grandes chaleurs de l'été[1],

[1] Aulu-Gelle, XVII, 10, 1 : Favorinum.... cum in hospitiis sui Antiatem villam æstu anni concessisset. — Stace, *Silves*, I, 3, 88 :

. . . . te jam solibus arctis
Antia nimbosa revocabunt littora bruma.

Même page, à la note 3 :

Voyez aussi, sur le séjour d'hiver dans cette partie de l'Italie, les *Lettres* du même Sénèque (68, 5) :

Ille Tarentum se abdidit, ille Neapoli inclusus est.

Page 397, après la ligne 7, terminez ainsi la phrase :

et que Martial[1] appelait le rivage doré de la bienheureuse déesse des amours, gracieux présent d'une superbe nature.

[1] XI, 80.

Page 398, note 3, ligne 2, après le point :

En 1191, Alcadin, médecin de l'empereur Henri IV,

décrivit trente et un établissements de bains de Pouzzoles et de Baïes. Il dit lui-même de son écrit :

Tam loca, quam vires, quam nomina pæne sepulta
(Tertius) Euboicas iste reformat aquas.

Puis, à la fin de la note :

Malgré l'incendie souterrain qui doit avoir consumé cette ville (Baïes) en 1538, c'est-à-dire 35 ans après la mort de Pontanus, autre de ses visiteurs.

Page 399, ligne 9, après le mot « myrtes », en remplacement du membre de phrase qui suit :

s'asseyaient ensemble et chuchotaient, sur la plage silencieuse, ou se faisaient promener à rames sur le lac Lucrin, dans de petites barques[1].

[1] Properce, *Élégies*, I, 11, 9 à 14.

Page 407, ligne 12, après le point :

Stace, dans ses *Silves*[1], décrit une colonnade, qui remontait du port de Léchée à l'Acrocorinthe, et qu'il avait sans doute vue de ses propres yeux, en ces termes :

Qualis, si subeas, Ephyres, Baccheidos altum
Culmen, ab Inoo fert semita tecta Lechæo.

[1] II, 2, 34.

Page 408, ligne 4 :

Galien[1] suivit, à Corinthe, les cours de Numisien.

[1] *De anatom. admin.*, I, 1 ; K., II, 217.

Page 411, ajoutez à la fin du texte :

Aujourd'hui l'ancienne Edepsus, avec toutes ses constructions, se trouve littéralement ensevelie sous une masse jaunâtre de résidus calcaires, provenant des dépôts de ses

sources, d'une étonnante richesse, lesquels ont formé une côte d'un parcours de dix minutes en longueur, et d'une élévation de plus de 100 pieds.

Page 412, à la note 5 :

Voir aussi Tacite, *Annales*, VI, 3 : (Junius Gallio) incusabatur facile toleraturus exilium delecta Lesbo, insula nobili et amœna.

Même page, à la note 6 :

Laudabunt alii claram Rhodon aut Mitylenen.

Dans ses *Épîtres* (I, 11, 1), Horace dit pareillement :

Quid tibi visa Chios, Bullati, notaque Lesbos,
Quid concinna Samos, etc.. . . . . . .

Même page, ligne 14, après le point :

En effet, après Rhodes, Lesbos, dont Mitylène était le très-célèbre chef-lieu, paraît avoir été, parmi les îles considérables de l'archipel grec, avec Chios et Samos, une des plus fréquentées. Admirablement mise en relief par le riche développement de sa végétation d'arbres, par le voisinage rafraîchissant de la mer, et par une vue ravissante sur le bras de mer qui la sépare de la côte d'Asie, ainsi que sur les chaînes de hauteurs de celle-ci, la délicieuse situation de cette île, dont les habitants vantent, en outre, le climat extrêmement salubre, a des grâces qui font, encore aujourd'hui, sauter aux yeux que sa capitale devait paraître au grand monde romain un séjour des plus enviables. On y voit encore des ruines, qui semblent provenir de villas romaines[1]. Quant aux petites îles de roche du même archipel, habitées par de pauvres

[1] Conze. *Voyage dans l'île de Lesbos*, 1865, p. 3, 61, etc. (en allem.).

pêcheurs, des voyageurs n'y abordaient, sans doute, que pour y visiter des amis, ou des hommes célèbres dans l'exil, ou bien, après la fin de celui-ci, pour voir les lieux de souffrance de ces proscrits. Quand Musonius Rufus fut banni à Gyara, beaucoup de Grecs y firent des excursions, par mer, pour avoir l'avantage de faire la connaissance du célèbre philosophe, comme plus tard pour voir une source, qu'il avait découverte sur cette île, jusque-là entièrement dépourvue d'eau[1].

[1] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, éd. K., p. 138, 22.

Page 419, à la note 1 :

Voir aussi Philostrate, *Vies des saphistes* (Scopélien), éd, K., p. 219.

Page 421, ligne 10, après le point :

Quel que fût le nombre de voiles couvrant la mer, la multitude qui s'agitait sur les môles reconnaissait déjà de loin, entre tous, les navires alexandrins, ceux-ci ayant seuls le droit de garder, même après avoir franchi le passage entre l'île de Capri et le cap Minerve, une voile du perroquet, que les autres navires étaient obligés de baisser, à ce moment[1].

[1] Sénèque, *Lettres*, 77, 1 : Subito nobis hodie Alexandrinæ naves adparuerunt, quæ præmitti solent et nuntiare secuturæ classis adventnm : *tabellarias* vocant. Gratus illarum Campaniæ adspectus est : omnis in pilis Puteolorum turba consistit et ex ipso genere velorum Alexandrinas quamvis in magna turba navium intelligit; solis enim licet siparum intendere, quod in alto omnes habent naves.

Cum intravere Capreas et promontorium ex quo
Alta procelloso speculatur vertice Pallas,

ceteræ velo jubentur esse contentæ : siparum Alexandrinarum insigne est.

Page 421, ligne 14, au mot « grains », en note :

Voir Suidas, sub verbo ναῦς.

Même page, ligne 16, après le mot « mètres », intercalez :

ce qui permet d'en évaluer le port à environ 1,575 tonneaux[1],

[1] Voir Graser, *De veterum re navali* (1864), p. 42 et 47. — Le tonneau de mer est assez généralement de 1,000 kilogrammes. — Un de ces navires, « *l'Isis,* » paraît avoir eu même un tonnage peut-être supérieur à celui de la plupart des trois-mâts et clippers du temps actuel, dont la jauge varie communément de 800 à 1,500, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas aussi de bien plus grands. Ainsi les bâtiments du Lloyd de l'Allemagne septentrionale sont du port de 2,500 tonneaux ponr la plupart.

Page 422, à la note 1 :

Les marins égyptiens étaient peut-être recherchés : ainsi le pilote Thamus, à bord d'un navire marchand faisant voile de Grèce en Italie. (Plutarque, *Def. or.*, 17.)

Même page, après la ligne 13, intercalez :

par ordre de Caligula,

Page 425, à la note 3 :

L'expédition de Néron parvint à remonter le Nil Blanc jusqu'aux grands marais couverts de roseaux, vers son confluent avec le Keilak et la rivière des Gazelles, où l'on apprit que le fleuve principal était appelé Kir par les indigènes (Pline l'Ancien, V, 10). Parmi les tribus de nègres nubiennes, que fit reconnaître cette expédition, se trouvaient les Syrbotes, riverains du Syr (Kir), les Sebirs actuels ; les Médimnes (Médin), les Olabes (Eliab), les Symbares et les Paluogues d'Aristocréon, l'explorateur du Nil, dont parle également Pline (VI, 35), identiques avec les nègres Barri et les Poloudschi de Brun-Rollet.

Même page, ligne 17, au mot « bienfaisants », en note :

ὁ χρυσοῤῥόας Νεῖλος, comme l'appelle Athénée, V, 203 c.

Page 426, note 3 :

Pline le Naturaliste (XIII, 42) parle d'un palmier miraculeux, à Chora, près d'Alexandrie, qui mourait avec le phénix et reprenait sa croissance avec la résurrection de cet oiseau. Il ajoute : Eratque cum hæc proderem fertilis.

Page 428, ligne 3, à la fin de la phrase, en note :

A ces bizarreries se rattache aussi une manière de grimper sur les palmiers qui a frappé les Grecs et les Romains, au moins autant que les voyageurs modernes, et dont Pline (*Hist. nat.*, XIII, 29) fait mention en ces termes : (Palmæ) densis gradatisque corticum pollicibus aut orbibus faciles ad scandendum orientis se populis præbent vitilem sibi arborique inductis circulum mira pernicitate cum homine subeuntem. — Voir aussi Lucien, *De dea Syria*, 29.

Page 430, à la note 1 :

Eusèbe, ad annum 119 p. Ch. : Hadrianus Alexandriam a Romanis (ou plutôt a Judæis, ce que donne la traduction arménienne) subversam publicis instauravit impensis.

Même page, à la note 6 :

Il est à supposer que Philon, comme Alexandrin, était mieux informé sur ce point que Josèphe, à moins que la divergence, dans leurs données, ne s'explique par un changement survenu dans le court intervalle de temps qui les sépare.

Page 431, ligne 10, au mot « stades », en note :

Diodore, I, 31.

Page 432, ligne 1, après le point :

Aussi les Alexandrins se montrèrent-ils reconnaissants des énormes avantages qui étaient résultés, pour eux, de l'annexion de leur pays à l'empire, par Auguste[1].

[1] Suétone, *Auguste*, ch. XCVIII : Forte Puteolanum sinum prætervehenti vectores nautæque de nave Alexandrina, quæ tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant, per *illum* se vivere, per *illum* navigare, libertate atque fortunis per *illum* frui.

Page 432, ligne 29, intercalez après le mot « négociant » :

expédiant ses navires à Muziris et à Pouzzoles. . . . . .

Page 433, à la note 1 :

Cela n'a rien de commun avec le ridicule jeté sur les portefaix d'Égypte par Suidas, au mot αἰγυπτιάζειν, et dans les interpolations à Dion Cassius, LXII, 6.

Même page, ligne 1, après le mot « port », intercalez :

et aux ouvriers préparant l'encens, que l'on obligeait, pour obvier aux soustractions, de travailler un masque sur la figure, et de se déshabiller, avant de quitter l'atelier[1].

[1] Pline, *Hist. nat.*, XII, 59 : Alexandriæ, ubi tura interpolantur, nulla satis custodit diligentia officinas; subligaria signantur opifici, persona additur capiti densusve reticulus, nudi emittuntur.

Page 433, à la note 2 :

Voyez aussi ce passage de Juvénal (I, 113) :

. . . . etsi funesta pecunia templo
Nondum habitas, nullas nummorum ereximus aras.

Page 434, ligne 4, après le mot « millions », intercalez :

où l'argent circulait en abondance, et où le prolétaire même gagnait facilement assez pour prendre son repas de viande salée et d'ail[1], ou d'abatis, dans une gargote[2],

[1] Galien, *in Hippocratem*, Aphorism. comm., XX, éd. K., XVII B, 492.
[2] Athénée, III, p. 94 C.

Page 435, note 1 :

Au lieu de Dion Cassius, lisez Dion Chrysostome.

Page 435, ligne 4, après le point :

Le peuple d'Alexandrie avait l'oreille plus musicale que tout autre, et des gens qui ne savaient même pas lire et écrire distinguaient chaque fausse note d'un citharède[1].

[1] Athénée, IV, p. 176 E.

Page 436, à la note 3 :

Observons, toutefois, que ces émeutes ne paraissent avoir eu qu'exceptionnellement un caractère aussi peu dangereux, car Dion Chrysostome s'appliquait à exagérer la mollesse et la pusillanimité des Grecs d'Alexandrie.

Page 438, à la note 1 :

Pour l'étude de la médecine et de la philosophie cynique, à Alexandrie, voyez Lucien, *Toxaris*, 27.

Page 439, ligne 11, après le mot « Alexandrie », intercalez :

outre qu'ils (c'est-à-dire les étrangers) faisaient, quelquefois, des excursions au lac Maréotis, pour observer de près la secte des thérapeutes, qui y menaient, dans le célibat, formés en associations claustrales, une vie des plus ascétiques, entièrement consacrée à la contemplation des choses divines[1].

[1] Philon, *De vita contemplativa*, II, 474, Mang.

Même page, ligne 17, aux mots « hôtelleries luxueuses », en note :

L'inscription du *C. I. G.*, III, 4961, paraît se rapporter à une hôtellerie de Canope, plutôt qu'à un gymnase, comme le croyait Hermann.

Page 441, ligne 9 :

Il ne reste plus guère, aujourd'hui, de trace de la ville jadis si florissante de Canope, dont la position ne peut être déterminée, avec quelque certitude, que d'après le bras

du Nil dont elle était voisine. Tout près de la rive de celui-ci, on voit les fondations d'un bâtiment, semblable à une villa romaine de l'ancien temps, comme il s'en trouve beaucoup aux environs de Rome. Ces fondations, couvertes par les flots, s'avancent en bonne partie dans la mer. Au bord de celle-ci sont disséminés des fragments de statues : entre autres, une statue masculine très-bien conservée, travail d'un sculpteur romain, et longue d'une douzaine de pieds, dont il ne manque que la tête[1].

[1] Parthey, *Pérégrinations en Sicile et dans le Levant*, II, 62, en allem.

Page 444, à la note 2 :

Le groupe de temples, construit par Amenhotep III et Ramsès II, ne fut terminé qu'après les victoires par lesquelles ce dernier avait étendu son empire du pays de Kousch jusque vers Naharain, soit du pays des noirs jusqu'en Mésopotamie. Brugsch (*Relations de voyages faits en Égypte*, p. 123 à 128 et p. 127, etc., en allem.) a trouvé, dans la nécropole de Thèbes, des chapelles, offrant des relevés complets, en caractères accompagnés de figures, des tributs perçus par les propriétaires des caveaux qu'elle renferme, anciens officiers de ce roi. On y voit figurer, en tête de tous ces relevés, la perception de l'argent, de l'or, de l'ivoire et de l'ébène, dans la trésorerie du roi. Dans une tombe, on trouve l'expression numérique de la masse de grains récoltée dans les champs qui se déploient de Kousch à Naharain. Ce sont probablement là, du moins en partie, les inscriptions mêmes qui furent lues à Germanicus. On trouve aussi, dans le même ouvrage (p. 127, etc.), les noms des contrées et des peuples subjugués.

Page 446, note 1 :

Du moins, la date de l'an 76 de notre ère résulte-t-elle d'un passage de l'*Histoire naturelle*, de Pline (XVI, 234).

Page 449, après la ligne 21 (intercalation) :

à Hermopolis l'ibis immortel, qu'ils avaient fait voir à Apion[1], et....

[1] Élien, *Hist. des Anim.*, X, 29.

Page 453, note 1, ligne 2, intercalez après le mot « chez » :

Varron (in primo librorum qui inscribuntur hebdomades — septem opera esse in orbe terræ miranda, dans Auln-Gelle, III, 10, 16), Diodore (II, 11) et...

Page 455, à la note 2 :

P. Annius Florus (éd. Jahn, p. XLI, 4) se rafraîchit, près d'un temple, à Tarragone, « plurimarum arborum amœnitate, euriporum frigore ».

Page 456, à la note 5 :

Voir aussi Lucien, *De dea Syria*, 16.

Même page, après la ligne 13, intercalez :

des peaux d'animaux remarquables[1],

[1] Athénée, V, 221 F.

Même page, à la note 9 :

D'après Lassen (*Paléologie de l'Inde*, II, 849 et III, 314, en allem.), il faudrait entendre par fourmis de l'Inde des marmottes. Il y a donc lieu de croire que la mention du texte ne concerne pas des antennes de fourmis, mais plutôt des cornes, provenant d'un autre animal.

Même page, ligne 21, après la parenthèse :

ainsi que des bambous[1],

[1] Pline, *Hist. nat.*, XVI, 162 : Harundini quidem Indicæ arborea amplitudo qualis volgo in templis videmus.

Page 457, ligne 2, après le point :

Dans un temple d'Esculape, à Panticapée, on conservait un vase, fendu par la congélation de l'eau qui s'y trouvait enfermée.

Même page, à la note 1 :

Solin, 27, 53, éd. Mommsen, p. 142 : Basilisci reliquias, amplo sestertio Pergameni comparaverunt, ut ædem Apellis manu insignem nec araneæ intexerent, nec alites involarent.

Même page, ligne 11, après le mot « Smyrne », intercalez :

une pince de plomb pour arracher les dents, dans le temple d'Apollon à Delphes[1];

[1] Célius Aurélien, *Morb. chron.*, II, 4 (*Art. Med. princ.*, éd. Haller, XI, p. 135) : Nam Erasistratus plumbeum inquit odontagogum, quod nos dentiducum dicere poterimus, apud Delphum (sic) in Apollinis templo ostentationis causa propositum, quo demonstratur oportere eos dentes auferri, qui sint faciles vel mobilitate laxati, vel quibus sufficiat plumbei ferramenti conamen ad summum.

Page 458, ligne 4, après le point :

Scévin, l'un de ceux qui conspirèrent, en l'an 65, la mort de Néron, avait pris, dans un temple de la déesse de la Santé ou de la Fortune, le poignard avec lequel il voulait immoler ce prince, qui, plus tard, fit don de la même arme au Capitole, en la dédiant à Jupiter Vengeur[1].

[1] Tacite, *Annales*, XV, 53 et 72.

Même page, ligne 23, après le point :

On voyait de même, dans le temple d'Apollon, sur le mont Palatin à Rome, un candélabre pris par Alexandre à Thèbes[1], et, devant celui de Mars Vengeur, deux statues, qui avaient servi au héros macédonien de supports pour sa tente[2].

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXXIV, 14 : Placuere et lychnuchi pensiles in delubris aut arborum mala ferentium modo lucentes, quale est in templo Apollinis Palatini, quod Alexander Magnus Thebarum expugnatione captum in Cyme dicaverat eidem deo.

[2] *Ibidem*, 48 : Alexandri quoque Magni tabernaculum sustinere traduntur solitæ statuæ, ex quibus duæ ante Martis Ultoris ædem dicatæ sunt, totidem ante regiam.

Page 459, à la note 2 :

Voir aussi Pline, *Hist. nat.*, XIII, 88 : Præterea Mucianus ter consul

prodidit nuper se legisse, cum præsideret Lyciæ, Sarpedonis ab Troja scriptam in quodam templo epistulæ chartam, quod eo magis miror si etiamnum Homero condente Ægyptus (aperta?) non erat.

Page 460, ligne 7 :

Au lieu de « le cheveu », lisez : « les cheveux ».

Même page, ligne 8 :

Dans les deux villes portant le nom de Comana, situées, l'une non loin de l'autre, en Cappadoce, on voyait deux collections, pareilles et également complètes, des mêmes antiquités relatives à l'Artémise (Diane) de la Tauride, notamment le véritable glaive d'Iphigénie, qui ne manquait dans aucune des deux[1].

[1] Dion Cassius, XXXV, 11.

Page 461, à la note 3 :

Voyez aussi Curtius, *le Péloponnèse*, II, 52, en allem., au sujet de la dépendance de ses guides dans laquelle se trouva Pausanias, à Olympie.

Page 462, ligne 21, à la fin de la phrase, en note :

L'auteur de la *Chorographie* perdue, dans laquelle puisa Solin, s'était aussi particulièrement appliqué à mettre en relief « naturæ miracula eaque quæ cum mythologia conjuncta sunt ». (Mommsen, ed. Solini, p. XVIII.)

Même page, à la note 4 :

Voir aussi Suidas, au mot Κάνωπος.

Page 463, ligne 22 :

Non loin de Sparte, sur la route d'Arcadie, il y avait une statue de la Pudeur. C'est là qu'Icarius avait rattrapé le char sur lequel Ulysse ramenait, comme épouse, Pénélope, fille de ce prince, qui, se repentant de son consentement à cette union, se mit à conjurer sa fille de ne

pas l'abandonner. Ulysse dit à sa femme d'opter entre l'époux et le père ; pour toute réponse, Pénélope se voila le visage. Icarius dut retourner seul. La statue mentionnée marquait la place où la jeune mariée avait manifesté ainsi sa résolution[1].

[1] Pausanias, III, 20, 10.

Page 474, à la note 1 :

Pline (*Hist. nat.*, XII, 3) aussi dit : Hæc fuere numinum templa priscoque ritu simplicia rura etiamnunc deo præcellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in his silentia ipsa adoramus.

Page 476, ligne 16, après le point :

Encore maintenant, dit Pline le naturaliste, dans le passage précité, les simples campagnards consacrent un arbre de venue supérieure à un dieu, et nous n'avons pas, pour les images éblouissantes d'or et d'ivoire, plus de vénération que pour les bois sacrés et le silence qui y règne.

Même page, ligne 19, après « Pline » :

le naturaliste mentionne, comme les plus anciens arbres de Rome : au Vulcanal, un micocoulier qui passait pour être plus ancien que la ville même; au même endroit, un cyprès du même âge, renversé dans les derniers temps du règne de Néron; dans la cour du temple de Lucine, un micocoulier, que l'on disait antérieur à la construction de ce temple, en l'an de Rome 379, et par conséquent âgé de plus de quatre siècles et demi, puis d'autres encore[1]; il distingue aussi......

[1] Pline (*Hist. nat.*, XVI, 234 à 238) doit avoir écrit ceci en l'an de Rome 829, correspondant à l'an 76 de notre ère.

Page 477, ligne 11, après le point :

Il n'est pas douteux que des influences comme celle du *Titan* de Jean-Paul, sur le voyage aux îles Borromées, et celle qu'eurent, à un bien plus haut degré encore, les romans et poésies de Walter Scott, sur la fréquentation des Highlands écossais, furent très-souvent aussi déterminantes pour la direction que prirent les voyages des Romains.

Page 479, ligne 1, intercalez après le mot « pour : »

leur grandeur[1],

[1] Longin, *Traité du Sublime*, 35 (puisque nous sommes nés pour le grand).

Page 480, à la note 1 :

Voir aussi Pline, *Hist. nat.*, II, 207 et 208.

Même page, après la ligne 22 :

Intérêt que les Romains prenaient à la nature; leur prédilection pour la vie de campagne. L'intérêt direct que prenaient les Romains aux jouissances de la nature se manifeste, tout d'abord, dans leur prédilection si vive et si générale pour la vie de campagne. Si cette prédilection fut, certainement, en partie déterminée par l'insalubrité de Rome en été, elle n'avait toutefois pas moins sa raison dans le désir que l'on éprouvait de se sauver des vapeurs et de la poussière, du bruit et du tumulte, du mugissement et du bruissement de la ville, dans la solitude, le calme et la fraîcheur de la nature champêtre ; et combien de fois la comparaison de la ville avec la campagne ne devait-elle pas, alors, réveiller le sentiment que, relativement à cette plénitude de magnificence et de

splendeur toujours égale, toute l'œuvre des hommes n'est que misère et bagatelle! La campagne, dit Varron[1], est un présent de la divine nature, c'est l'art humain qui a construit les villes; il préférait la vue des fruitiers de la villa de Scrofa à celle de la galerie d'images de la villa de Lucullus[2]. Lucrèce[3] aussi aimait à se coucher près du ruisseau, dans l'herbe tendre, sous les branches d'un arbre bien svelte, quand la saison souriante parsemait de fleurs les vertes prairies, pendant que d'autres festoyaient dans des salles magnifiques et resplendissantes d'or, à la lumière des lampes et au son des instruments à cordes. Atticus, dans Cicéron[4], déclare qu'il ne peut se rassasier de la vue d'une île située dans le Fibrenus, et qu'elle lui fait prendre en pitié les plus somptueuses villas, avec leurs parquets de marbre et leurs riches panneaux : « N'est-on pas tenté, ajoute-t-il, de regarder, à l'aspect de cette rivière, comme une mauvaise plaisanterie les canaux creusés dans les jardins? » Sénèque l'Ancien tient un langage semblable. J'ai, dit-il, peine à croire qu'aucun de ceux qui imitent, dans leurs maisons, des forêts, des mers et des fleuves, ait jamais vu des forêts réelles, ou de vastes guérets, pleins de verdure, sur lesquels fond un courant impétueux, ou qui lui forment, dans la plaine, un lit tranquille, qu'il suit paisiblement; ou qu'ils aient jamais regardé d'une hauteur la mer, calme et silencieuse, ou agitée par les tempêtes jusque dans ses profondeurs, en hiver. Qui donc, ayant appris à connaître la réalité,

[1] *De re rustica*, III, I, 4.
[2] *Ibidem*, I, 2.
[3] II, 29.
[4] *De legibus*, II, 1.

pourrait songer à divertir son esprit avec des choses aussi mesquines[1]?

Mais celui qui, par excellence, a célébré la vie de campagne, aux dépens de celle de la ville, c'est Horace. Ce n'est qu'à la campagne, dans la forêt, au bord des ruisseaux, sous des rochers couverts de mousse, qu'il se trouvait bien. L'hiver y était tiède, la chaleur de l'été tempérée par de fraîches haleines, le sommeil non troublé. Combien la belle verdure de l'herbe, qui embaume, lui paraissait préférable aux pierres des couleurs les plus variées, la source qui coule naturellement, avec son murmure, plus pure que l'eau des aqueducs de la ville, coulant dans des tuyaux de plomb[2]! Mais, non-seulement les poëtes latins ont chanté, de préférence, ces jouissances et d'autres semblables, qu'offre la nature; les prosateurs aussi s'en délectaient, et, généralement, les Romains la regardaient comme le véritable berceau de la poésie[3].

[1] Sénèque, *Controv.*, II, 9, p. 122 B.
[2] Horace, *Épîtres*, I, 10.
[3] Motz, *Du sentiment de la belle nature chez les anciens*, p. 77 et 78 (en allem.).

Page 481, à la note 3 :

Cicéron, *N. D.*, II, 39, 100 : At vero quanta maris est pulchritudo, quæ species universi, quæ multitudo et varietas insularum, quæ amœnitates orarum ac littorum.

Pline, *Lettres*, V, 18 : Frueris mari, fontibus, agro, viridibus, villa amœnissima.

Nov. Constitut. Justiniani, 63.

Même page, ligne 13, après le point :

De sa villa, construite par Lucullus, sur la hauteur de

Misène, le même empereur (Tibère) promenait son regard sur les deux mers de Sicile et d'Étrurie[1].

[1] Phèdre, *Fables*, II, 5.

Page 482, ligne 4, la phrase relative à Catulle doit être modifiée ainsi :

Catulle aimait, « comme la prunelle de ses yeux, » entre toutes les îles et presqu'îles, dont le dieu des eaux garde les bords, dans les lacs transparents et le milieu agité des vagues de la mer, la gracieuse presqu'île de Sirmio, qui s'avance dans les ondes azurées du lac de Garde[1], et sur laquelle existent encore des débris de constructions romaines[2].

[1] Catulle, c. XXXI.
[2] De thermes, du temps de Constantin, d'après Orti Manara.

Même page, ligne 20 :

Le cours de l'Anio, la plus charmante de toutes les rivières, était ombragé de forêts et retenu captif, en quelque sorte, par les villas construites sur ses bords, où elles se succédaient sans interruption[1]. Celle de Néron, à Sublaqueum (Subiaco), était célèbre parmi elles. A Tibur, il y avait la grotte à écho de l'Albunée, la chute de l'Anio et le bois sacré de Tiburne[2].

[1] Pline le Jeune, *Lettres*, VIII, 57 : Anio delicatissimus amnium, ideoque adjacentibus villis velut invitatus retentusque, magna ex parte nemora, quibus inumbratur, fregit et rapuit.
[2] Horace, *Odes*, I, 7, 12.

Page 483, ligne 5 :

On y voyait (il s'agit de la propriété de Manilius Vopiscus) deux palais, se faisant vis-à-vis sur les deux bords de



la rivière, dans un lieu où elle coulait paisiblement, mais en amont comme en aval duquel elle se précipitait, écumante et avec fracas, de rocher en rocher. La forêt s'y avançait, haute et touffue, jusqu'au bord de l'eau, dans le miroir de laquelle se reflétait le feuillage, ombrageant au loin les ondes, dans leur cours. Là régnait la fraîcheur, même aux jours des grandes ardeurs de Sirius, et les rayons brûlants du soleil de juillet ne parvenaient pas à pénétrer dans l'intérieur des habitations.

On ne trouverait guère, dans toute la littérature des anciens, d'éloge d'un paysage manquant d'eau.

Page 483, ligne 18, après le point :

Les bords des lacs, des vallons et des gorges sillonnées par des ruisseaux, de larges et riantes plaines, parcourues par des fleuves, tels étaient les sites qui charmaient, pardessus tout, les amis de la belle nature. La vallée ombrageuse d'Horace, dans la montagne Sabine, sa « douce cachette », devait principalement son attrait à la source de Bandusie, dont les ondes babillardes tombaient, en sautillant, du haut de pierres creuses, sur lesquelles dominait un vieux chêne, et, plus limpides que du cristal, exhalaient une délicieuse fraîcheur, même au fort des ardeurs de Sirius[1].

[1] Horace, *Épîtres*, I, 16, 15; *Odes*, III, 13.

Page 484, à la note 2 :

tecta.... aliubi imposita montibus in vastum terrarum marisque prospectum.

Même page, ligne 26 :

Cet amour de la nature se manifestait, notamment, aussi

dans les dispositions relatives à l'embellissement des demeures urbaines des riches et des grands, qui tenaient absolument à y jouir d'une belle vue.

Page 485, note 1, ligne 3, après le mot « præstet » (fin du passage cité) :

aut in hoc ut in suo pingat, sed ut aliquid patiatur aut non faciat. On disait « viridia tollere », comme on disait « hortos extollere » (Tacite, *Ann.*, XI, 1) et « piscinas extollere ». (*Ibidem*, XIII, 21).

Même page, ligne 2 :

Entre des colonnes bigarrées, dit Horace[1], on fait pousser un bocage, et on prise la maison qui a vue sur de vastes champs. Un beau jardin doublait la valeur d'un palais, à Rome[2]. Les salles à manger étaient disposées de telle façon que les yeux, quand on était à table, pussent se reposer sur la verdure[3]; des chambres de bain même, on tenait à jouir d'une vue étendue[4].

Le sentiment de la nature, chez les anciens, n'était pas moins vif, intime et profond que chez les modernes, mais il avait quelque chose de bien plus étroit.

[1] *Épîtres*, I, 10, 22, etc.

[2] Voir l'anecdote connue de la maison et du jardin de M. Crassus, sur le mont Palatin, dans Pline (*Hist. nat.*, XXXVI, 7) et Valère Maxime, IX, 1, 4.

[3] Vitruve, VI, 3, 10 : Habentque œci (Cyciceni) dextra ac sinistra lumina fenestrarum valvata, uti viridia de lectis per spatia fenestrarum prospiciantur.

[4] Sénèque, *Lettres*, 86, 8 : Blattaria vocant balnea..... nisi ex solio agros et maria prospiciunt.

Même page, ligne 15, après le point :

A ces trois catégories appartiennent aussi les terres nommées comme les plus désirables, dans le *Vaisseau* de Lucien (20), où sont énumérées toutes les splendeurs de

ce monde, desquelles d'énormes richesses pourraient procurer la possession, à savoir les environs d'Athènes, le territoire d'Éleusis, baigné par la mer, la fertile campagne de Sicyone, et en général tous les cantons ombragés, bien arrosés et productifs de la Grèce. Telles étaient, ou à peu près, les scènes de la nature dont les amis du beau, en fait de paysage, étaient le plus friands, dans l'antiquité, et l'on trouverait à peine, dans la littérature des anciens, un exemple indiquant que l'on y eût jamais trouvé beaux des sites d'un caractère tout à fait à part, ou tranchant par des contrastes.

Page 485, après la ligne 22 :

Il ne manque pas de témoignages positifs où l'on admet, comme chose convenue, qu'un paysage de montagne, en général, ne saurait être beau.

Même page 485, ligne 26, après « Cicéron » intercalez :

qui allègue, pour preuve de la puissance de l'habitude, que nous finissons par trouver plaisir aux lieux où nous avons séjourné longtemps, fussent-ils montagneux et boisés[1].

[1] *De amicitia*, 19, 68 : In eis etiam quæ sunt inanimia, consuetudo valet, quum ipsis locis delectemur, montuosis etiam et silvestribus, in quibus diutius commorati sumus.

Page 486, ligne 4, après le point :

C'est une exclamation d'enthousiasme tout à fait isolée, que ce transport d'admiration de Virgile (*Énéide.*, XII, 701) pour le père Apennin :

> Quantus Athos, aut quantus Eryx, aut ipse, coruscis
> Quum fremit ilicibus, qnantus, gaudetque nivali
> Vertice se attollens pater Apenninus ad auras...

Ce qui émerveillait le poëte, ce n'était, d'ailleurs, que la silhouette imposante de cette chaîne, à l'horizon.

Page 488, ligne 1, après le point :

Dans l'opinion des peuples, le mont Argée était, d'après Solin[1], habité par un dieu. Il est possible, toutefois, que l'on gravît parfois, à la pointe nord-est de la Sicile, le Neptunius, du haut duquel on avait vue sur la mer de Toscane et, disait-on, même sur l'Adriatique[2].

[1] 45, 4, p. 192, Mommsen (auct. ign.).

[2] Solin, 5, 12, p. 55, M. (auct. ign.) : Laudant alios montes duos, Nebroden et Neptunium. E Neptunio specula est in pelagus Tuscum et Hadriaticum, Nebroden damæ et hinnuli gregatim pervagantur, inde Nebrodes.

Même page, ligne 2, après les mots « dont on mentionne », ajoutez :

plus souvent.

Même page, ligne 11, après le point :

La tour dite du Philosophe sur l'Etna, bâtiment autrefois très-spacieux, qui comprenait plusieurs chambres, et dont Fazello retrouva encore, en 1541, une voûte en briques bien conservée, ce qui indique, indubitablement, une construction d'origine romaine, aurait été érigée, d'après la conjecture de Gemellaro, pour offrir un gîte à l'empereur Adrien, lors de cette même ascension[1].

[1] Parthey, *Pérégrinations en Sicile et dans le Levant*, I, 260, en allem.

Même page, note 4, après les mots « avec la note », ajoutez :

de Saumaise et de Casaubon.

Même page, à la note 6 :

L'admiration pour les contrastes formés par la grande variété des aspects, pour le grandiose et pour le merveilleux, n'était cependant,

peut-être, pas entièrement exclue de l'impression produite, sur certains esprits, par les beautés si diverses de la nature, ainsi qu'il peut sembler du moins à la lecture des passages suivants de Cicéron, *N. D.*, II, 38, 39 et 98 :

Licet enim... oculis quodam modo contemplari *pulchritudinem rerum* earum quas divina providentia dicimus constitutas. — Ac principio terra universa cernatur... vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus, quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, *speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates*, *impendentium montium altitudines* immensitatesque camporum : adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque vim marmoris.

Page 489, ligne 14 :

Pendant tout le moyen âge, le sens pour les grandes beautés de la nature, telles que nous les concevons aujourd'hui, fait presque entièrement défaut à la poésie allemande[1], même au plus beau temps de la chevalerie. Les poëtes de cette époque ne décrivent, en général, que les premiers plans, sans s'occuper des perspectives lointaines, et c'est en vain que l'on chercherait, chez eux, rien qui trahisse le goût pour les scènes que nous appelons romantiques. En Italie, il est vrai, on ne saurait méconnaître des traces de l'existence d'un sentiment plus développé de la nature, chez Dante et Pétrarque; mais, bien qu'eux-mêmes en eussent peut-être conscience, jusqu'à un certain point, il est certain que très-peu de leurs contemporains étaient à même de comprendre cette manière de sentir. Aussi Pétrarque crut-il devoir particulièrement excuser son ascension du mont Ventoux, près d'Avignon, par l'exemple du roi Philippe de Macédoine, dans Tite-Live. Le ravissement d'Énée Sylvius (1462), à l'aspect des magnificences du paysage italien, procède d'une ma-

[1] Alex. de Humboldt, *Cosmos*, II, p. 33 de l'édition originale.

nière de voir qui ne diffère en rien de celle des anciens. On ne trouve rien, dans ses écrits, que n'aurait pu également déjà écrire Pline le Jeune, par exemple. On n'aperçoit guère de changement, à cet égard, dans la *Cosmographie*[1] de Sébastien Munster (1578). Dans une prosaïque description de la Suisse, il appelle « jolies et plaisantes » les vallées et les plaines cultivées, « effrayantes et terribles à voir » les hautes montagnes et les rochers, voire même les grandes cascades. Il dit bien, de la ville de Schaffhouse, que c'est un endroit merveilleusement beau, où l'on a transformé un pays sauvage en un riant paradis; mais il se borne à dire aussi, de la fameuse chute du Rhin, que c'est une chose terrible à voir. Il ne sort pas même de ces épithètes dans ses esquisses de la cascade entre Saint-Maurice et Martigny, du lac Léman et de Vevay, ou de la gorge et des eaux de Pfeffers.

Les premiers signes, non équivoques, du réveil d'un sentiment plus intime du genre de beauté qu'il y a dans les aspects sombres de la nature sauvage, se trouvent peut-être dans les œuvres des grands paysagistes du dix-septième siècle, parmi lesquelles nous ne nommerons que les paysages de Ruysdael, d'Everdingen et de Salvator Rosa. Cependant on se tromperait fort, en se figurant que ces puissantes révélations d'une direction nouvelle du sentiment de la nature aient contribué, dès lors, à en faire une propagande étendue. Tout au contraire, on ne trouvera que trop souvent, dans les descriptions de scènes de la nature de cette époque et de la suivante même, des expressions dénotant un manque absolu d'intelligence

[1] Publiée à Bâle en allemand, mais également traduite en français.

pour ces scènes. En général, il y a peu de probabilité en faveur de la découverte d'indices certains, témoignant de cette intelligence, dans la littérature, avant le milieu du dix-huitième siècle.

Dans l'Allemagne du Nord, sur les rivages de la Baltique, une certaine prédilection pour les grandes vues de plaines, avec leurs perspectives dépourvues de pittoresque, a surtout longtemps persisté. Le journal de voyage du patricien Philippe Heinhofer, remontant à l'année 1617, en témoigne. Le célèbre Kant lui-même n'avait jamais vu de montagnes dans sa vie.

Page 490, ligne 22, après le point :

Lady Montague ne fut guère impressionnée davantage, quand elle effectua, le 25 septembre 1718, le passage du mont Cenis [1]. Haller, dans ses *Alpes* (1729), chante sans cesse la simplicité de mœurs, l'innocence et les félicités de la vie pastorale, et ne s'extasie qu'une fois, par exception, moins sur la grandeur que sur la variété des aspects, en décrivant la vue dont on jouit d'un point élevé. Klopstock, pendant un séjour de près de huit mois à Zurich, de juillet 1750 en février 1751, se contenta d'admirer les Alpes à distance, et repartit sans les avoir vues de près. Ajoutons que le Savoyard dont a parlé de Saussure, n'hésitait pas à taxer de fous tous les amateurs de glaciers indistinctement ; et peut-être trouvera-t-on, avec Kant, que ce paysan, bon-

[1] Elle écrit à ce sujet : The *prodigious* prospect of mountains covered with eternal snow, of clouds hanging far below our feet, and of vast cascades tumbling down the rocks with a confused roaring, would have been *entertaining* to me, if I had suffered less from the extreme cold that reigns here.

homme intelligent, du reste, n'avait pas tout à fait tort, quand on songe au flot des touristes vulgaires, ou prétentieux sans prétention justifiée, de nos jours.

Page 491, ligne 17 :

Encore au commencement de ce siècle, nous avons à prendre acte d'une protestation, d'un caractère bien décidé, contre l'admiration des paysages alpestres. Il s'agit de celle d'un homme aussi considérable que Chateaubriand, cherchant à démontrer, tout au long, que l'on ne saurait trouver dans l'intérieur de ces massifs de hautes montagnes, ni le gracieux, ni le grandiose, et cela en se fondant sur les impressions qu'il avait ressenties lui-même, dans la vallée de Chamouny[1]. Avec une justesse parfaite, il invoque, à l'appui de son dire, le sentiment des anciens à cet égard, et cite ces vers des *Géorgiques* (II, 485, etc.), dans lesquels Virgile a exprimé le plaisir qu'il trouvait aux plaines cultivées, aux vallées arrosées par un fleuve et aux riches ombrages des forêts d'arbres feuillus :

Rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes.
Flumina amem silvasque inglorius. O ubi campi
Spercheusque et virginibus bacchata Lacænis
Taygeta! o qui me gelidis in vsllibus Hæmi
Sistat et ingenti ramorum protegat umbra !

Le poëte de Mantoue, poursuit Chateaubriand dans sa conclusion, « cherchait les vallées agréables, riantes, « gracieuses... Et où veut-il que cette vallée soit placée?

[1] Voir le Voyage au mont Blanc dans *les Souvenirs d'Italie, d'Angleterre et d'Amérique*, par F.-A. de Chateaubriand. (Paris, 1816), p. 52 à 75.

« Dans un lieu où il y aura de beaux souvenirs, des noms « harmonieux, des traditions, des muses et de l'histoire. « Il se serait fort peu soucié de la vallée de Chamouny, « du glacier de Taconai, de la petite et de la grande Jo-« rasse, de l'aiguille du Dru et du rocher de la Tête-« Noire. » Chateaubriand regarde comme le fondateur de l'école d'où est sortie l'admiration pour les hautes Alpes, Jean-Jacques Rousseau, dont il cite ce passage emprunté à la *Nouvelle Héloïse* (Part. I, Lettre XXIII), publiée en 1759 : « Sur les hautes montagnes les méditations prennent un caractère grand, sublime, etc. » L'antiquité, dit-il, à laquelle on est toujours obligé de se reporter, quand il s'agit de justesse en fait d'impressions, ne pensait pas sur les montagnes comme Rousseau ; elle les représente, au contraire, comme le séjour du désespoir et de la douleur. Cette manifestation remarquable d'un sentiment de la nature entièrement calqué sur celui des anciens, et peut-être encore aujourd'hui très-répandu, parmi les nations de souche romane, rappelle en même temps combien il est difficile de conclure, de la manière de sentir des esprits même les plus éminents, à la direction moyenne du sentiment chez les contemporains de toute une période. Mais, depuis le milieu du dix-huitième siècle, le changement de direction s'est accentué de plus en plus.

Page 492, ligne 12, après le point :

Depuis lors seulement on remarqua, dans les parties sauvages et les solitudes des montagnes, les beautés dont elles sont remplies, mais que des âmes sentimentales étaient, il est vrai, seules à même de comprendre, tan-

dis qu'aux autres, ces beautés semblaient un objet d'effroi[1].

[1] Dans la *Nouvelle Héloïse* (Part. IV, *Lettre* XVII), Saint-Preux dit de son ermitage à Meillerie : Ce lieu solitaire formait un réduit sauvage et désert, mais plein de ces sortes de beautés qui ne plaisent qu'aux âmes sensibles et qui paraissent horribles aux autres.
La description que Rousseau fait, à ce propos, des glaciers, montre qu'il les supposait totalement inconnus à ses lecteurs.

Page 492, ligne 21, au lieu des mots « au dix-septième siècle », il faut :

au seizième siècle et au dix-septième.

Même page, ligne 30, après le point :

Ce sens (du paysage) est toujours le résultat d'un développement de culture long et compliqué. Un passage de Pline le Jeune[1] montre bien que la contemplation du paysage, du point de vue pittoresque, n'était pas tout à fait étrangère à l'antiquité; seulement, il y a une différence énorme entre le paysage moderne et le paysage antique, où l'attention est plutôt dirigée sur les divers phénomènes, envisagés chacun en particulier, que sur la convergence des effets qu'ils produisent, vers un ensemble.

[1] *Lettres*, V, 6 : Neque enim terras tibi sed formam aliquam, ad eximiam pulchritudinem pictam, videberis cernere : ea varietate, ea descriptione, quocumque inciderint oculi, reficiuntur.

Page 493, ligne 10, après le point-virgule :

Il ne manque pas absolument, dans la poésie antique, de belles images, indiquant un profond sentiment de la magnificence des phénomènes, qui dérivent de la lumière, comme ceux de la lune dans toute sa sérénité, souriant à la

mer couverte de ténèbres [1], des flots reluisant à la clarté de son disque vacillant [2], et des forêts, humides de rosée, qu'elle rafraîchit, au souffle de la brise du soir [3]; de la mer rougie par les rayons du soleil [4], ou des vagues qui, portées au loin, brillent d'un éclat de pourpre [5].

[1] Horace, *Odes*, II, 5, 19, etc.
[2] Virgile, *Énéide*, VII, 8, etc.
[3] Le même, *Géorgiques*, III, 137.
[4] Le même, *Énéide*, VII, 25.
[5] Catulle, 63, 277.

Page 493, ligne 19 :

Tout porte à croire que c'est à la couleur que les anciens attachaient le moins d'importance, dans la représentation des objets.

Page 495, ligne 10 :

Il paraît du moins que les voyages dans l'Inde, entrepris dans un but autre que le commerce, étaient extrêmement rares, dans les deux premiers siècles de l'empire [1], et l'unique raison qu'on allègue, pour les motiver, c'est le désir d'apprendre à connaître, non le monde des tropiques, mais les doctrines et le genre de vie des brahmanes. Ce dernier motif fut celui qui détermina le cynique Démétrius de Sunium à se rendre d'Égypte dans l'Inde [2], le néoplatonicien Plotin, désireux d'étudier la philosophie des Perses et des Hindous, à se joindre, en l'an 242 de notre ère, à l'expédition de l'empereur Gordien contre les Perses, après la mort duquel il ne parvint qu'avec peine à se sauver, en gagnant Antioche [3], et un certain Métrodore

[1] Dion Chrysostome, *Or*, XXXV, p. 436 M.
[2] Lucien, *Toxaris*, 34.
[3] Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. III.

à passer de la Perse, sa patrie, dans l'Inde, ce qui eut lieu dans la vingt et unième année du règne de Constantin, et lui valut d'être considéré comme un saint, par les brahmanes[1]. On a de même connaissance, par Lucien[2], du départ, sans motif indiqué, pour l'Inde, d'un jeune homme de la Paphlagonie, étudiant à Alexandrie.

[1] Cédrénus; éd. de Bonn., I, 516.
[2] *Alexandre d'Abonotique*, 44.

Page 497, ligne 7 :

Cependant des passages d'Horace (*Épîtres*, I, 10), de Properce (I, 2, 9), de Sénèque (*Lettres*, 90, 43) et de Juvénal (*Sat.* III, au comm.) montrent qu'il y avait aussi à Rome des amis de la nature, trouvant que le meilleur était de la laisser faire.

Même page, ligne 14, après le point, en note :

Il est intéressant de constater que le goût des jardins dits français existait également déjà en Italie, au moyen âge. Dans ce genre étaient les jardins que Crescence fit planter vers l'an 1300. Il n'est guère probable, d'après cela, que l'art de l'horticulture du xv[e] siècle et du xvi[e] ait, comme on a voulu le prétendre, puisé principalement ses idées dans les lettres de Pline le Jeune; il y a plutôt lieu de croire que l'on ne fit que s'y rattacher aux traditions, encore existantes, de la pratique des anciens.

FIN DU SUPPLÉMENT AU TOME DEUXIÈME.



